FUENTES ARÁBICO-HISPANAS, 14

ABŪ BAKR AL-ṬURṬŪŠĪ
(m. 520/1126)

KITĀB AL-ḤAWĀDIṮ WA-L-BIDA‘

(EL LIBRO DE LAS NOVEDADES Y LAS INNOVACIONES)



Traducción y estudio:
MARIBEL FIERRO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

KITĀB AL-ḤAWĀDIṮ WA-L-BIDAʻ

(EL LIBRO DE LAS NOVEDADES Y LAS INNOVACIONES)

FUENTES ARÁBICO-HISPANAS

Colección editada por: Mercedes García-Arenal, Manuela Marín, Luis Molina y José Pérez Lázaro.

Primeros títulos

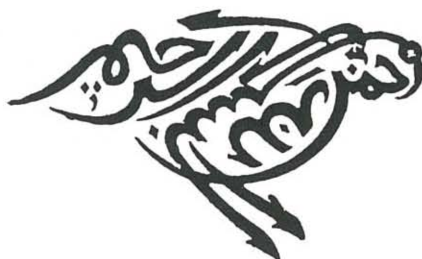
1. ʿABD AL-MALIK B. ḤABĪB (m. 238/852), *Kitāb al-ta'rīj.* Edición crítica y estudio por JORGE AGUADÉ.
2. ʿABD AL-MALIK B. ḤABĪB (m. 238/852), *Mujtasar fi-l-ṭibb.* Introducción, edición crítica y traducción por CAMILO ÁLVAREZ DE MORALES y FERNANDO GIRÓN.
3. MUḤAMMAD B. ḤĀRIṮ AL-JUŠANĪ (m. 361/971), *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn.* Edición crítica y estudio por MARÍA LUISA ÁVILA y LUIS MOLINA.
4. ABŪ MARWĀN ʿABD AL-MALIK IBN ZUHR (m. 557/1162), *Kitāb al-agḏiya.* Introducción, edición crítica y traducción por EXPIRACIÓN GARCÍA.
5. AḤMAD B. MUGĪṮ AL-ṬULAYṬULĪ (m. 459/1067), *Al-Muqniʿ fī ʿilm al-šurūṭ.* Introducción y edición crítica por FRANCISCO JAVIER AGUIRRE SÁDABA.
6. IBN HIŠĀM AL-LAJMĪ (m. 577/1181), *Al-Madjal ilà taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān.* Edición crítica y estudio por JOSÉ PÉREZ LÁZARO.
7. ABŪ MUHAMMAD AL-RUŠĀṬĪ (542/1147) e IBN AL-JARRĀṬ AL-IŠBĪLĪ (581/1186), *Al-Andalus fī Kitāb Iqtibās al-anwār wa-fī Ijtiṣār Iqtibās al-anwār.* Introducción y edición crítica por EMILIO MOLINA y JACINTO BOSCH VILÁ.
8. IBN BAŠKUWĀL (m. 578/1183), *Kitāb al-mustagīṯīn bi-llāh taʿālà ʿinda l-muhimmāt wa-l-ḥāŷāt.* Edición crítica y estudio por MANUELA MARÍN.
9. ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ (m. 565/1169), *Al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaŷā'ib al-Magrib.* Introducción, edición crítica y traducción por INGRID BEJARANO.
10. ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ (m. 565/1169), *Tuḥfat al-albāb.* Traducción por ANA RAMOS.
11. IBN WĀFID (m. 467/1074), *Kitāb al-adwiya al-mufrada.* Estudio, edición crítica y traducción por Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer.
12. *Libro de Dichos Maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación).* Introducción, interpretación, glosarios e índices por Ana Labarta.
13. ABŪ 'ALĪ AL-ḤUSAYN IBN BĀṢO (m. 716/1316), *Risālat al-ṣaḥīfa al-ŷāmi'a li-ŷamī' al-'urūḍ.* Estudio, edición crítica y traducción por Emilia Calvo Labarta.

FUENTES ARÁBICO-HISPANAS, 14

ABŪ BAKR AL-ṬURṬŪŠĪ
(m. 520/1126)

KITĀB AL-ḤAWĀDIṮ WA-L-BIDAʿ

(EL LIBRO DE LAS NOVEDADES Y LAS INNOVACIONES)



Traducción y estudio:
MARIBEL FIERRO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE
1993





ISBN: 84-00-07372-X
Depósito Legal: M. 21.872 - 1993.
Impreso en España. Printed in Spain.
ARTEGRAF. Sebastián Gómez, 5. 28026 Madrid.

A D. Fernando de la Granja

SUMARIO

PRESENTACION

La traducción del *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'*, a partir de la edición realizada en 1959 por M. Talbi, constituyó mi Memoria de Licenciatura, leída el 4 de julio de 1980 en el Departamento de Árabe de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense. La Memoria fue dirigida por el Catedrático de Lengua y Literatura Árabes de dicho Departamento, D. Fernando de la Granja, director también de mi Tesis Doctoral, leída el 5 de febrero de 1985, y que versó sobre otro tratado contra las innovaciones, obra de Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900). Este último trabajo se transformó en un libro, en el que recogía una nueva edición del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, junto con su traducción y estudio, y que fue publicado por el CSIC (Madrid, 1988). En él proponía una definición del género de los *kutub al-bida'*, o tratados contra las innovaciones, y ofrecía una relación de las obras que pueden ser incluidas en dicho género, entre ellas la compuesta por al-Ṭurṭūšī, que tuvo gran influencia en obras posteriores. Su importancia queda reflejada en el hecho de que ha sido objeto recientemente de una nueva edición por 'A.M. Turki. El gran interés que encierra esta obra, como se verá en el estudio, me llevó a proponer la publicación de dicho estudio y la traducción de la obra dentro la colección *Fuentes Arábico-Hispanas*, en la que hoy aparece.

Parte del estudio ha sido redactado durante mi estancia en Tübingen gracias a una beca de intercambio CSIC-DFG. Quiero agradecer a los editores de la colección *Fuentes Arábico-Hispanas* y al personal de la "Biblioteca Islámica Félix María Pareja" su amabilidad y ayuda. A Juan Manuel Vizcaíno y Jesús Zanón, la generosidad con la que han empleado su tiempo y su saber informático en la confección material de este libro. A Teresa Garulo, su revisión de la traducción de los poemas que aparecen en el texto de *Ḥawādiṯ*. Desde aquí quiero dejar constancia también de mi agradecimiento, respeto y admiración por D. Fernando de la Granja, a quien debo, entre otras cosas, haberme introducido en este campo de investigación. A David Waines quiero agradecerle su apoyo constante a lo largo de tiempos difíciles.

I. ABŪ BAKR AL-ṬURṬŪŠĪ: VIDA Y OBRA

O. Fuentes y bibliografía.

A la hora de establecer las fuentes y bibliografía para la biografía de al-Ṭurṭūšī, me ha sido de gran utilidad la información recogida en los ficheros de la "Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (H.A.T.A.)" [1].

Los diccionarios biográficos más antiguos que nos informan sobre al-Ṭurṭūšī son los de Ibn Baškuwāl (m. 578/1183) y al-Ḍabbī (m. 599/1202) [2]. Ibn Baškuwāl fue discípulo de Abū Bakr b. al-'Arabī, discípulo a su vez de al-Ṭurṭūšī. Las fuentes de al-Ḍabbī son discípulos de Abū Bakr b. al-'Arabī, aunque también cita a dos maestros suyos de Alejandría que fueron discípulos de al-Ṭurṭūšī: Abū l-Ṭāhir b. 'Awf y 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl. Por Yāqūt [3] sabemos que el cadí 'Iyāḍ (m. 544/1149), discípulo de al-Ṭurṭūšī por *iŷāza*, mencionaba a al-Ṭurṭūšī en su obra *Mašyajat Abī 'Alī al-Ṣadafī*, no conservada [4]. No me ha sido posible consultar la reciente edición facsímil del *Ta'rīj Dimašq* de Ibn 'Asākir (m. 571/1176), obra que probablemente contiene una biografía de al-Ṭurṭūšī.

Autores posteriores que se han ocupado de la biografía de al-Ṭurṭūšī son: Ibn Jallikān (m. 681/1282) [5], Ibn Sa'īd (m. 685/1286) [6],

---

[1] Es un proyecto de investigación, financiado por el "Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe", que se lleva a cabo bajo mi dirección en el Dpto. de Estudios Arabes del Instituto de Filología del CSIC.

[2] *Ṣila*, nº 1153 (ed. Cairo nº 1262); *Bugya*, nº 295 (ed. Cairo nº 295).

[3] *Mu'ŷam*, IV, 30, s.v. Ṭurṭūša.

[4] En la biografía de 'Iyāḍ llevada a cabo por su hijo Muḥammad no se recogen datos sobre nuestro personaje con la excepción de su nombre: v. *Ta'rīf*, p.9.

[5] *Wafayāt*, IV, 262-5, nº 605; trad. de Slane, II, 665-7. Ibn Jallikān menciona una biografía de al-Ṭurṭūšī compuesta por Zakī l-dīn 'Abd al-'Aẓīm al-Mundirī (m. 656/1258): v. sobre este autor Kaḥḥāla, V, 264.

[6] *Mugrib*, II, 424, nº 613.

al-Dahabī (m. 748/1348 o 753/1352) [7], al-Ṣafadī (m. 764/1363) [8], al-Yāfi'ī (m. 768/1367) [9], Ibn Farḥūn (m. 799/1397) [10], al-Maqrīzī (m. 845/1442) [11], Ibn Tagribirdī (m. 874/1470) [12], al-Suyūṭī (m. 911/1505) [13], al-Maqqarī (m. 1041/1631) [14], Ibn al-'Imād (m. 1089/1679) [15]. También recogen su biografía los geógrafos al-Ḥimyarī (ss. VI/XII-VII/XIII) [16] y el ya mencionado Yāqūt (m. 626/1229), así como el genealogista al-Sam'ānī (m. 562/1166) [17]. Crónicas históricas como *Naẓm al-ŷumān* de Ibn al-Qaṭṭān (s. VII/XIII), *al-Mu'ŷib* de al-Marrākušī (m. 703/1303) y *al-Ḥulal al-mawšiyya* ofrecen algunos datos biográficos [18]. Al-Subkī (m. 771/1369), por su parte, nos brinda información sobre la obra de al-Ṭurṭūšī dentro de la biografía de al-Gazālī [19]. Por lo que se refiere a los repertorios bibliográficos [20], encontramos información en los de 'Iyāḍ e Ibn Jayr (m. 575/1179), este último discípulo de Abū Bakr b. al-'Arabī; también en los de al-Tuŷībī (m. 730/1329), al-Wādī Āšī (m. 749/1348) y Ḥāŷŷī Jalīfa (m. 1067/1657). La información sobre los discípulos de al-Ṭurṭūšī la he encontrado fundamentalmente en el *Mu'ŷam* y la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 658/1259) y en los *Ajbār* de al-Silafī (m. 576/1180).

---

[7] *Siyar*, XIX, 490-6, nº 285 y *Mu'īn*, p. 152, nº 1655.

[8] *Wāfī*, V, 175, nº 2215 y XVI, 424.

[9] *Mir'āt al-ŷinān*, III, 225-7.

[10] *Dībāŷ*, II, 244-8, nº 43.

[11] *Muqaffà*, ms. Leiden Or. 3075, folios 196a-198b. V. al respecto Fierro y Lucini, "Biografías de andalusíes en *al-Muqaffà*", p. 252, nº 256.

[12] *Nuŷūm*, V, 231-2.

[13] *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 192.

[14] *Nafḥ*, II, 85-90, nº 46 y *Azhār*, III, 160, 162-5.

[15] *Šaḏarāt*, IV, 26.

[16] *Rawḍ*, p. 125/152-3. Cf. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ*, V, 233.

[17] *Ansāb*, IX, 68-9.

[18] V. respectivamente pp. 91, 129 y 75.

[19] *Ṭabaqāt* (ed. en 4 vols.), IV, 101-182, especialmente pp. 128-32.

[20] Para la localización de las obras y transmisiones de al-Ṭurṭūšī he utilizado los ficheros de J.M. Vizcaíno, quien actualmente prepara su Tesis Doctoral sobre la *Fahrasa* de Ibn Jayr.

Investigadores que se han ocupado de al-Ṭurṭūšī son: Majlūf [21], Pons Boigues [22], Alarcón [23], Brockelmann [24], Asín Palacios [25], Massignon [26], Kaḥḥāla [27], Ziriklī [28], Ben Cheneb [29], Talbi [30], Bekir [31], de la Granja [32], Viguera [33], Lagardère [34], Turki [35] y yo misma [36]. Un estudió monográfico, que no he podido consultar, es el

---

[21] *Šaŷarat al-nūr*, I, 124-5, nº 360.

[22] *Ensayo*, pp. 181-4, nº 150. V. también sus *Estudios breves*, pp. 23-6, "Anécdotas de un aventurero musulmán de Tortosa".

[23] Prólogo, pp. XLII-LVI.

[24] GAL, I, 459; SI, 829-30 y SII, 942 y 1022.

[25] V. *Abenházam*, II, 19, donde le califica de "escritor de moral ascética"; *El Islam cristianizado*, pp. 184, 189.

[26] *Passion*, I, 587; II, 42, 327; III, 364, 367-8.

[27] *Mu'ŷam*, XII, 96.

[28] *A'lām*, VII, 133-4.

[29] Es el autor del artículo correspondiente de la EI[1], II, 378. V. también Ben Cheneb, *Etude*, pp. 169-70.

[30] V. la introducción a su edición de *Ḥawādiṯ*, pp. 3-4.

[31] *Histoire de l'école malikite*, pp. 144-8.

[32] "Fiestas cristianas. Materiales II", pp. 120-4.

[33] "Cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī", especialmente pp. 349 y 361-74.

[34] V. sus artículos "L'unificateur du malikisme oriental et occidental" y "Al-Ṭurṭūšī, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles", que básicamente constituyen el mismo trabajo. El estudio es incompleto, no sólo porque no ha utilizado determinadas fuentes, sino también porque no ha sacado todo el partido a las consultadas. Tiene también errores, algunos de los cuales proceden de falta de crítica de las fuentes: por ejemplo, siguiendo a al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, afirma erroneamente que al-Ṭurṭūšī estudió con Abū Muḥammad b. Ḥazm en Sevilla, lo cual es imposible dada la fecha de muerte de este último (se trata en realidad de un personaje llamado Abū Bakr b. Ḥazm, al que no hay que confundir con el célebre Ibn Ḥazm). El mismo error en Ormsby, *Theodicy*, pp. 98-9.

[35] V. la introducción a su edición de *Ḥawādiṯ*, pp. 11-30.

[36] Ya he mencionado que el presente estudio está basado en mi Memoria de Licenciatura. V. también Fierro, "El principio mālikí", pp. 71-4; "La polémique à propos de *raf' al-yadayn*", pp. 83-6; *Bida'*, p. 118.

llevado a cabo por al-Šayyāl, quien se ha ocupado en otras ocasiones de al-Ṭurṭūšī [37].

1. Nacimiento y muerte; familia.

El nombre completo de nuestro personaje es Muḥammad b. al-Walīd b. Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Ayyūb al-Fihrī, Abū Bakr. Pertenecía pues a la tribu árabe Fihr Qurayš (árabes del Norte), asentada en al-Andalus desde la época de la conquista: recuérdese que ʻUqba b. Nāfiʻ, el conquistador de Ifrīqiya, era fihrí y varios de sus descendientes ocuparon cargos de importancia en al-Andalus. Ibn Ḥazm afirma que los fihríes en la Península eran muy numerosos y ricos; entre ellos se cuenta la dinastía de los Banū Qāsim de Alpuente durante el s. V/XI [38]. La cadena genealógica de al-Ṭurṭūšī se interrumpe en ese antepasado llamado Ayyūb que debió de vivir hacia la mitad del s. IV/X. La ausencia de familiares (línea paterna) de al-Ṭurṭūšī en los diccionarios biográficos hace sospechar que no debieron de destacar en el terreno del saber. Hubo otros familiares que parecen haber destacado en el terreno militar [39]: por una anécdota, recogida por el propio al-Ṭurṭūšī en una de sus obras, sabemos de uno de ellos, llamado Abū l-Walīd Ibn Fatḥūn, "pariente mío, tío de mi madre, que era el hombre más valiente de los árabes y de los cristianos", a quien el rey al-Mustaʻīn de Zaragoza concedió una pensión de quinientos dinares [40]. Creo muy probable que sea hijo de ese Ibn Fatḥūn el alfaquí y cadí Jalaf b. Sulaymān b. Fatḥūn, Abū l-Qāsim (m. 505/1111) [41],

---

[37] En su artículo "Cultural relations", p. 63, dedica unos pasajes a nuestro personaje. V. también su libro *Aʻlām al-Iskandariyya*, pp. 49-100 (posiblemente sea igual al estudio monográfico). M. Riḍwān al-Dāya, el editor del *Kitāb al-duʻā'* de al-Ṭurṭūšī, se basa en estos estudios a la hora de trazar brevemente su biografía .

[38] V. Terés, "Linajes", pp. 88-9.

[39] V. las reflexiones que hace al-Šayyāl, *Aʻlām al-Iskandariyya*, pp. 54 y 56.

[40] *Sirāŷ*, pp. 156-7; trad. Alarcón, II, 336-8.

[41] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 707; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 391; Pons Boigues, "Jalaf ben Soleiman ben Fathon de Orihuela y su hijo Mohamed", *Estudios*

originario de Orihuela y residente en Játiva y Denia. Había estudiado con Abū l-Walīd al-Bāŷī [42] y fue autor de un formulario notarial. Su hijo Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Fatḥūn, Abū Bakr (m. 519/1125) [43] fue un destacado tradicionista que completó y corrigió el *Kitāb al-ṣaḥāba* de Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr. Padre e hijo se caracterizaron por su apartamiento de los cargos oficiales y por sus frecuentes ayunos, práctica piadosa ésta en la que ya había incurrido Sulaymān y a la que se dedicó también una tía materna de Jalaf. Esta tía materna de Jalaf, cuyo nombre no se consigna, fue la abuela (madre del padre) de Abū Muḥammad al-Rušāṭī (m. 542/1147) [44]. Si el parentesco que he establecido entre Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Fatḥūn y al-Ṭurṭūšī es correcto, nos encontramos con tres familias unidas por lazos familiares a través de parentesco femenino (v. el cuadro genealógico adjunto, p. 26). Sabemos que al-Ṭurṭūšī tuvo descendencia, un hijo llamado Muḥammad, sin duda nacido de la mujer con quien casó en Alejandría y a través de la cual emparentó con su discípulo egipcio Abū l-Ṭāhir b. 'Awf: nuevamente un parentesco establecido a través de la línea materna.

Se le conoce por "al-Ṭurṭūšī", es decir, por la *nisba* de su lugar de origen, Tortosa [45]. También se le conoce por el nombre de "Ibn Abī Randaqa", tal y como vocalizan la mayoría de los biógrafos, aunque Ibn Farḥūn recoge la vocalización "Rundaqa". Ibn Jallikān es

---

Breves, pp. 19-22. V. también P. Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, t. I (Damasco, 1990), pp. 119, 120.

[42] El nombre de Abū l-Walīd al-Bāŷī es Sulaymān, por lo cual Abū l-Walīd b. Fatḥūn pudo muy bien llamarse Sulaymān.

[43] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 107; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1155; Pons Boigues, "Jalaf ben Soleiman ben Fathon de Orihuela y su hijo Mohamed", *Estudios Breves*, pp. 19-22.

[44] V. el esbozo de la biografía de al-Rušāṭī trazado por J. Bosch-Vilá, "Una nueva fuente para la historia de al-Andalus: el *Kitāb iqtibās al-anwār* de Abū Muḥammad al-Rušāṭī", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. Málaga, 1984* (Madrid, 1986), pp. 83-94, así como la bibliografía citada en la introducción a la edición parcial del *Kitāb iqtibās al-anwār*.

[45] No lo menciona al-Rušāṭī, *Iqtibās*, p. 149, s.v., sin duda por la cercanía cronológica, sí al-Sam'ānī, como ya hemos dicho, en cuya obra se encuentran referencias a otros andalusíes que llevaron la misma *nisba*. V. también al respecto Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 39, nº 27 y pp. 80-1, nº 68.

el único biógrafo que nos ofrece una explicación del significado de ese nombre: según él, se trataría de una expresión francesa (*faranŷiyya*), acerca de la cual preguntó a un franco (*ba'ḍ al-faranŷ*), contestándole que su significado era "*ta'ālà*", "ven". Pons Boigues afirma que equivale a la frase "ven acá", empleando el verbo fracés "rendre" [46].

Nació Abū Bakr en Tortosa hacia el año 451/1059. Tortosa era entonces una ciudad próspera, cuya riqueza procedía de un puerto con gran actividad comercial y, sobre todo, de los astilleros (*dār al-ṣinā'a*), en los que se reparaban y construían barcos, utilizándose la madera de pino de gran calidad que se obtenía de los bosques situados en los alrededores de la ciudad. Los astilleros habían sido construidos por 'Abd al-Raḥmān III [47]. Tras la disolución del califato omeya, el gobierno de la ciudad cae en manos de *ṣaqāliba* 'āmiríes, quienes constituyen un pequeño reino de taifas. Reinando Nabīl (*ca.* 445-452/1053-1060)[48] y poco después del nacimiento de Abū Bakr, hacia 453/1061, hubo una revuelta en la ciudad que fue aprovechada por el rey de Zaragoza, al-Muqtadir b. Hūd, para apoderarse de Tortosa [49]. Tras la muerte de al-Muqtadir (año 475/1082), el reino hudí se dividió entre sus dos hijos, reinando al-Mu'tamin en Zaragoza y al-Munḏir en Denia, Lérida y Tortosa. La ciudad cayó en poder de los cristianos en 512/1118 por un tiempo y definitivamente en 543/1148 [50].

Vivió al-Ṭurṭūšī en al-Andalus unos veinticinco años, pues nunca regresó de su viaje a Oriente, iniciado en 476/1083. Murió en Alejandría en el mes de ša'bān del año 520 (22 agosto-19 septiembre de 1126) [51], reinando el califa fāṭimí al-Āmir bi-aḥkām Allāh. Otras

---

[46] *Wafayāt*, IV, 265; Pons, *Ensayo*, p. 181.

[47] V. una descripción de la ciudad en al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 124-5/151-2.

[48] Estas son las fechas dadas por D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings* (Princeton, 1985), p. 96

[49] V. Turk, *Reino de Zaragoza*, pp. 75-123; EI², III, 561, s.v. Hūdides (D.M. Dunlop); Viguera, *Aragón musulmán*, p. 190.

[50] V. Yāqūt, *Mu'ŷam*, s.v.; EI¹, IV, 856-7, s.v. Tortosa (E. Lévi-Provençal). V. también la bibliografía reunida por Balañá i Abadía, "Reivindicació del passat islámic de Tortosa (713-1148)", donde se mencionan algunos estudios sobre al-Ṭurṭūšī que no he podido consultar, y en especial Epalza, "Tortosa, un lloc estratégic a al-Andalus".

[51] Fecha dada por Ibn Baškuwāl.

fuentes dan como fecha el sábado día 25 de ŷumādà I del año 520/18 de junio de 1126 (viernes) [52]. Según otra versión, murió en ŷumādà I del año 525 (abril 1131) a los setenta y cinco años [53]. La fuente de esta última información parece ser el discípulo de al-Ṭurṭūšī, 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl, quien contó a al-Ḍabbī que vió a su maestro el día de su muerte en el año 525/1131 y que llevaba puesta una pelliza (*furwa*) que se había traído desde Tortosa. No hay que darle mucho crédito, pues el personaje no parece muy fiable [54]. Un hijo de al-Ṭurṭūšī, llamado Muḥammad [55], y su discípulo Abū Ṭāhir b. 'Awf hicieron la oración fúnebre por él, asistiendo al entierro el cadí de Alejandría al-Muwaffaq b. al-Muwaffaq, Abū l-Futūḥ, así como otros notables de la ciudad. Fue enterrado en el cementerio *Wa'la* [56], situado cerca de *al-burŷ al-ŷadīd* al lado de la muralla de *al-bāb al-ajḍar*, donde también fue enterrado su contemporáneo Abū Ṭāhir al-Silafī [57]. Al-Maqrīzī nos informa de que la tumba de al-Ṭurṭūšī seguía siendo visitada en su época (s. IX/XV); al-Maqqarī (s. XI-XVII) fue uno de esos visitantes y parece que en la actualidad es todavía uno de los monumentos más importantes de la ciudad. Se considera que concede *baraka* y que se obtienen las peticiones que se hacen a Dios cerca de ella.

---

[52] Yāqūt, *Mu'ŷam*, s.v. Ṭurṭūša; al-Ṣafadī, *Wāfī*, V, 175. Ibn Jallikān especifica "en el último tercio de la noche del sábado a cuatro noches por pasar de ŷumādà I del año 520", mientras que al-Maqrīzī dice "la noche del sábado a cinco días por pasar de ŷumādà I del año 520". Ibn Farḥūn cita una obra de al-Ḏahabī titulada *Kitāb al-'ibar fī ḏikr man gabara* en la que se afirmaba que al-Ṭurṭūšī vivió setenta años, muriendo en ŷumādà I del año 520/junio 1126.

[53] Esta fecha la da al-Suyūṭī. De ser así falleció siendo califa el fāṭimí al-Ḥāfiẓ (524/1130-544/1149).

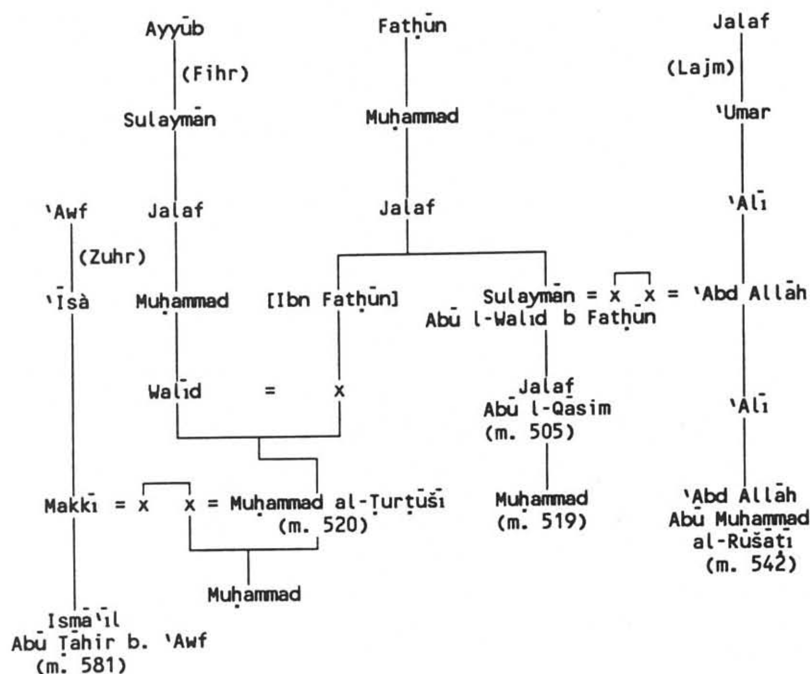
[54] V. apartado 9, nº 7.

[55] Ésta es la única noticia que tenemos de este descendiente de al-Ṭurṭūšī.

[56] Ibn Jallikān explica este término en la biografía que dedica a Abū Ṭāhir al-Silafī: v. *Wafayāt*, trad. de Slane I, 88.

[57] V. al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, pp. 99-100; 'Abd al-Karīm, "Alejandría y al-Silafī", p. 128, nota 51.

Cuadro genealógico de la familia de al-Ṭurṭūšī y sus relaciones con otras familias a través de parentesco femenino.



2. Primera etapa de formación: al-Andalus.

Al-Ṭurṭūšī tuvo contacto en Tortosa con una serie de personajes de los que luego transmitiría anécdotas y relatos en sus obras. Entre ellos, se cuentan los siguientes:

1) el cadí Abū Marwān b. Gatīl de Denia, de quien transmitió en sus *Fawā'id* y en *Sirāŷ* [58]. Ibn al-Abbār [59] identifica a este personaje con Umayya b. Gatīl, cadí de Denia en época de Iqbāl al-dawla 'Alī b. Muŷāhid [60].

2) 'Abd Allāh b. Fierro, Abū Muḥammad [61]. De Tortosa, era experto en matemáticas (*ḥisāb*) y en partición de herencias. Al-Ṭurṭūšī relata de él una anécdota según la cual le habrían preguntado acerca del anacardo (*al-balāḏur*), planta a la que se atribuye el poder de reforzar la memoria, contestando 'Abd Allāh que el mejor anacardo era dedicarse al estudio y a la disputa (*tanāẓur*). Otra anécdota hace referencia a un comerciante que se puso a alabar la montura a un camellero; sentado sobre el camello, gritó en alta voz: "¡Qué excelente es el tintinear de los dirhames cuando acaecen grandes aflicciones!", a lo que el camellero le contestó que no querría ser servido por aquél de quien nunca fue servidor, refiriéndose naturalmente al dinero.

Al-Ṭurṭūšī también mantuvo conversaciones acerca de la situación de al-Andalus con jefes militares y alfaquíes anónimos en su ciudad natal [62].

El rey de taifas de Zaragoza, al-Muqtadir, atrajo a su corte a distinguidos ulemas. Parece ser que en dicha ciudad estudió al-Ṭurṭūšī con uno de los alfaquíes más distinguidos de la época, Abū l-Walīd al-Bāŷī [63].

---

[58] Ob.cit., p. 145; trad. Alarcón, II, 285.

[59] *Takmila*, ed. Cairo, nº 538.

[60] V. Mª J. Rubiera, *La taifa de Denia* (Alicante, 1985), especialmente pp. 91-112.

[61] *Takmila*, ed. Cairo, nº 1964.

[62] V. *Sirāŷ*, pp. 107, 149; trad. Alarcón, II, 92-3, 305.

[63] Sin embargo, al-Maqrīzī en *Muqaffà* dice que estudió con él en *madīnat Basṭa*, es decir, Baza.

3) Sulaymān b. Jalaf, conocido por Abū l-Walīd al-Bāŷī (403/1012-474/1081)[64], marchó a Oriente en 426/1035, permaneciendo fuera de al-Andalus trece años, durante los cuales tuvo ocasión de estudiar con los mejores maestros en *fiqh* y hadiz de la época, al tiempo que se interesaba por la teología aš'arí, la ciencia de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) y el arte de la polémica. Volvió a al-Andalus en 439/1047. La formación recibida en Oriente le permitió entablar contra Ibn Ḥazm una polémica en defensa del mālikismo. Fue cadí en pequeñas ciudades. En Zaragoza compuso sus obras, varias de las cuales son ya accesibles en edición (v. Fuentes). Parece haber concedido la *iŷāza* de todas ellas a al-Ṭurṭūšī; sabemos en concreto que estudió personalmente con él su libro titulado *Siyar al-ṣāliḥīn wa-sunan al-'ābidīn* [65]. Las enseñanzas de al-Bāŷī, según los biógrafos, versaron sobre derecho, fundamentalmente cuestiones de controversia jurídica (*masā'il al-jilāf*)[66], hacia las que su discípulo sintió siempre especial atracción. Al-Ṭurṭūšī cita a menudo en sus obras a este maestro suyo [67].

Tal vez al-Ṭurṭūšī tuvo ocasión de conocer en Zaragoza al famoso poeta Ibn 'Ammār (m. 479/1086) [68], quien estaba refugiado en esa ciudad desde el año 471/1078.

Dos fuentes tardías, Ibn Jallikān y al-Maqrīzī, afirman que al-Ṭurṭūšī estuvo en Sevilla, donde habría tenido como maestro en *adab* al célebre Abū Muḥammad Ibn Ḥazm [69]. Sin embargo, la fecha de

---

[64] V. EI², I, 889 (D.M.Dunlop); Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāgī*; Fierro, "Religión", apartado 2.2.

[65] V. *Kitāb al-du'ā'*, p. 260. La obra de al-Bāŷī, con el título de *Sunan al-ṣāliḥīn*, se conserva en ms. en Leiden (Or. nº 506). Preparo un estudio sobre dicha obra.

[66] V. en Turki, *Polémiques*, pp. 57-8, este aspecto de la actividad intelectual de al-Bāŷī.

[67] V. *Sirāŷ*, trad. Alarcón, I, 28, 277, 390; II, 286, 320; *Birr al-wālidayn*, pp. 25, 91; *Kitāb al-du'ā'*, pp. 185, 190, 191, 235, 237, 260, 267. V. también *Mi'yār*, II, 482 y IX, 282.

[68] V. EI², III, 727-8 (Ch. Pellat).

[69] Siguen este error al-Maqqarī, Dozy, Pons Boigues, Lagardère, Ormsby y el editor de *Birr al-wālidayn*, p. 12. Como tal error lo señala al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, p. 53.

muerte de este último (año 456/1063) hace imposible que haya podido existir semejante relación de maestro/discípulo, pues al-Ṭurṭūšī habría tenido entonces tan sólo tres años. Se trata en efecto de otro Ibn Ḥazm:

4) Abū Bakr b. Ḥazm [70], de Sevilla, literato y gramático, con quien estudió al-Ṭurṭūšī, según él mismo contó en sus *Fawā'id*.

La formación recibida en al-Andalus consistió, pues, fundamentalmente, en cuestiones de controversia jurídica, derecho sucesorio y *adab*. A pesar de haber estudiado con Abū l-Walīd al-Bāŷī, destacado alfaquí uṣūlí de la época, al-Ṭurṭūšī, una vez en Oriente, no dejó de encontrarse con problemas de comprensión en sus estudios jurídicos. Ello ha quedado reflejado en una anécdota [71] transmitida por Abū Bakr b. al-'Arabī, quien contaba que había oído decir a al-Ṭurṭūšī: "No me marché de al-Andalus hasta haberme formado en *fiqh*, acompañando asiduamente a al-Bāŷī durante un tiempo. Cuando llegué a Bagdad, entré en la *madrasa* 'Ādiliyya y allí oí que el maestro planteaba una cuestión jurídica, diciendo: 'Cuando un *aṣl* y un *ẓāhir* se contradicen, ¿cuál de ellos prevalece? [72]'. No sabía de lo que estaba hablando ni entendía a qué se estaba refiriendo, hasta que Dios me ayudó y me sucedió lo que me sucedió", frase que se puede entender en el sentido de que, con la ayuda de Dios, el *fiqh* acabó no teniendo secretos para él. Sin embargo, creo que esta anécdota también puede ser puesta en relación con la crisis personal que se debió de producir en al-Ṭurṭūšī tras la profunda impresión que le causó el eclipse de sol del que fue testigo en Bagdad en el año 478/1085 (v. apartado 4.3.), crisis que parece haber agudizado en él sus tendencias ascéticas y, tal vez, haberle hecho plantearse qué sentido tenían sus estudios de derecho.

---

[70] *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 583; ed. Cairo, nº 583.

[71] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 295.

[72] Ambos términos técnicos son definidos por al-Bāŷī en su *Risāla fī l-ḥudūd*, nºs 21 y 61. Parece lógico suponer que al-Ṭurṭūšī, que había estudiado con al-Bāŷī, estaría familiarizado con esta terminología jurídica.

3. Abandono de al-Andalus.

Marchó a Oriente al-Ṭurṭūšī en el año 476/1083, antes pues de la caída de Toledo en manos cristianas (año 478/1085) y de la llegada de los almorávides en 479/1086. Muchos ulemas de la época de taifas no consideraron necesario hacer la *riḥla fī ṭalab al-'ilm* a Oriente, bien porque el desarrollo de las ciencias islámicas alcanzado en al-Andalus les eximía de esa necesidad, bien porque las circunstancias políticas de la época desaconsejaban abandonar la Península [73]. En el caso de al-Ṭurṭūšī, su viaje tal vez se viera influido por el ejemplo de su maestro Abū l-Walīd al-Bāŷī, cuyos estudios en Oriente le habían puesto en contacto con los nuevos métodos y disciplinas desarrollados por el mālikismo oriental y le habían permitido enfrentarse con éxito a Ibn Ḥazm en la polémica entablada contra el mālikismo andalusí. Pero tal vez también influyera la situación política de al-Andalus con la creciente amenaza cristiana en las zonas fronterizas. En su *Sirāŷ*, al-Ṭurṭūšī recoge varios relatos de combates entre musulmanes y cristianos en la frontera superior de al-Andalus. En la misma obra, compuesta durante su estancia en Egipto, ha dejado constancia de su preocupación por la progresiva debilidad militar de al-Andalus:

"Oí decir a algunos ancianos de al-Andalus, unos que habían sido guerreros de profesión y otros que no lo fueron, que preponderaron los musulmanes sobre el enemigo, y el poder de éste se vio abatido y quebrantado, mientras las tierras estuvieron repartidas en poder de las tropas, las cuales les hacían producir y trataban benignamente a los campesinos, cuidándose de ellos como se cuida el negociante de su mercancía. De este modo, estaban las tierras cultivadas, abundaban los recursos, los ejércitos eran muy numerosos y se disponía de ganados y de armas en cantidad superior a la requerida por las necesidades.

"Así continuaron las cosas hasta los últimos tiempos de Ibn Abī 'Āmir (Almanzor), el cual sustituyó el pago de las tropas por una soldada mensual que se percibía en dinero e impuso un tributo sobre las tierras, de cuya cobranza se encargaron las mismas tropas. Estas esquilmaron al pueblo, devastaron sus haciendas y lo dejaron arruinado.

---

[73] V. Fierro, "Religión", apartado 1.2.1.

Ahuyentáronse las gentes y no fue posible a las tropas seguir explotando los campos, y como consecuencia, disminuyó la cuantía de los tributos que el sultán recaudaba, se redujo el número de las tropas y dominó el enemigo sobre el territorio musulmán, apoderándose de él en su mayor parte.

"A partir de aquí, continuó acentuándose la decadencia de los musulmanes y la preponderancia enemiga, hasta que vinieron los almorávides Lamtūna y volvieron a hacer los repartos como anteriormente se hacían. Después de aquello, no sé lo que ocurrirá" [74].

"El motivo que principalmente determinó la pérdida del país de al-Andalus y la conquista del mismo por los cristianos fue el no tener tesoro real aquellos que ocupaban las comarcas fronteras a las nuestras. Al percibir aquellas gentes el importe de los tributos que pagaban los soberanos musulmanes, iban a la iglesia, y allí repartía el rey los dineros entre sus hombres, con una escudilla, tomando él lo mismo que los demás, y aun si llegaba el caso, no tomando cosa alguna para sí, con el fin de tener soldados a su disposición. Nuestros sultanes, por el contrario, se guardaban los dineros y perdían soldados. De donde resultaba que los cristianos tenían reservas de soldados y los musulmanes reservas de dinero, y a esta circunstancia se debe que nos sojuzgaran y triunfaran de nosotros" [75].

Al-Ṭurṭūšī nunca regresaría a al-Andalus. Su discípulo Abū Bakr b. al-ʻArabī le preguntó en cierta ocasión, estando en Egipto, por qué no volvía a su tierra natal. La respuesta fue que no podía abandonar el país en el que ahora vivía, pues en él predominaba la ignorancia, implicando que su presencia era necesaria [76].

---

[74] He seguido la traducción de Alarcón (II, 92-3), pero modernizando la transcripción en ésta y en todas las demás citas que haga de la misma obra.

[75] Ibid., II, 97; cf. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 195-6; trad. Monteil, pp. 307-8.

[76] V. Ibn al-ʻArabī, *Aḥkām*, I, 485; *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 88.

4. Segunda etapa de formación: Oriente.

4.1. Un ejemplo de alegría tras la tribulación.

Según nos cuenta el mismo al-Ṭurṭūšī en *Sirāŷ*, emprendió su viaje a Oriente sin conocer ningún oficio mediante el cual poder ganarse la vida:

"Cuando resolví marchar desde mi país a Oriente, con objeto de ampliar mis conocimientos, yo no conocía el arte de comerciar ni oficio alguno de que poder valerme. Así es que me preocupaba hondamente la partida, pues me decía: 'Si se me acaban los recursos, ¿qué voy a hacer?'. Mi confianza más firme estaba en que, en tal caso, me dedicaría a guardar jardines por una paga y a la noche me ocuparía en el estudio de las ciencias. Por fin, pedí a Dios que me concediera su amparo y emprendí la marcha. Llevaba conmigo una importante cantidad en un cinto sujeto a la cintura [77]. Yo había oído decir a los caminantes que quien duerme en despoblado, llevando dinero en el cinturón, debe quitárselo, por ser a él donde se dirigen los ladrones cuando ejercitan sus malas mañas. Salí desde el poblado de Suwaydiyya [78], con dirección a Antioquía, donde en aquella época se combatía contra los bizantinos [79], y anduvimos de camino toda la noche, llegando al amanecer a las puertas de Antioquía. Yo tenía mucho sueño; me quité de encima el cinturón y me quedé dormido hasta que me despertaron los rayos del sol, cuando ya había entrado el día. Al despertar, alargué la mano hacia el cinto, mas no lo encontré, y empecé a mirar por toda la caravana y a observar a la gente. Me arrepentí, cuando ya no había remedio; pedí a Dios que me lo devolviera y a El me encomendé. Mas he aquí que mi vista se fija en un individuo de la

---

[77] Este dato parece indicar que la situación familiar de al-Ṭurṭūšī era desahogada, pues pudo iniciar el viaje con respaldo financiero.

[78] No encuentro ese nombre en Yāqūt, sí el topónimo "al-Suwaydā'", referido, entre otras localidades, a una *qarya* de Ḥawrān en las cercanías de Damasco.

[79] Traduce Alarcón "que a la sazón era presa de los cristianos". La frase en árabe es "*hiya (Anṭākiya) iḏḏāka ḥarb li-l-rūm*": v. al respecto Lane, *Lexicon*, 1/II, 540c, l. 26-8. Antioquía estuvo en poder de los bizantinos desde 358/969 hasta 477/1084, año en que cae en poder de los musulmanes para ser conquistada por los cruzados en 491/1098. V. EI², I, 532-3 (M. Streck - H.A.R.Gibb).

caravana que me estaba observando y que se reía de verme cómo andaba, hasta que por fin, me preguntó: '¿Qué te pasa, alfaquí?'. 'Una cosa', contesté. Insistió en su pregunta y volví a contestar lo mismo, y él, entonces, se dirigió a mí y me dijo: 'Coge tu cinto, ¡que Dios te perdone!'. '¿Cómo voy a cogerlo?', pregunté. '¡Tu cabeza ha ido dando tumbos dos o tres brazas!', repuso él. Me volví y vi una cosa negra en el suelo, en el sitio donde había estado durmiendo. Me aproximé, la cogí y era mi cinturón. ¡Dios tenga misericordia de aquel hombre y hágalo objeto de sus complacencias!" [80].

La idea de guardar jardines por una paga le debió de venir de su maestro Abū l-Walīd al-Bāŷī, de quien se cuenta que, durante su estancia en Oriente, carente de recursos, se vió obligado a ejercer de guardián en un jardín [81]. Trabajar como vigilante parece haber sido una ocupación corriente entre los ulemas de la época [82].

4.2. Reconstrucción del itinerario de al-Ṭurṭūšī.

El itinerario de al-Ṭurṭūšī puede ser reconstruido de la siguiente manera: sale de al-Andalus en el año 476/1083, pasando por Alejandría y por Antioquía (hacia 477/1084 como hemos visto), y se dirige a Iraq, donde estudia en Bagdad, Basora y Wāsiṭ entre los años 477/1084-480/1087; hace la peregrinación a La Meca, ciudad en la que sabemos que estaba en el año 481/1087. Luego se dirige a Siria/Palestina, donde le vemos moverse entre los años 481/1087-490/1096, y donde reside en Jerusalén y Damasco [83]. Veamos ahora cada una de las etapas de su estancia en Oriente antes de establecerse en Alejandría, donde estaba en el año 490/1097.

---

[80] *Sirāŷ*, p. 148; trad. Alarcón, II, 296-7. Está incluido en el capítulo LIX *fī l-faraŷ ba'da l-šidda*, tema éste sobre el que veremos se le atribuye haber compuesto una obra.

[81] EI², I, 889 (D.M. Dunlop).

[82] V. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 172 y 196.

[83] El itinerario reconstruido por al-Šayyāl es distinto. Por ejemplo, afirma (*A'lām al-Iskandariyya*, p. 57) que la primera ciudad que habría visitado fue La Meca, pero sabemos que Abū 'Alī al-Ṣadafī lo encontró allí y estudió con él los *Sunan* de Abū Dāwūd en la transmisión que al-Ṭurṭūšī había aprendido de al-Tustarī. Pues bien, con este al-Tustarī estudió nuestro personaje en Basora, lo cual quiere decir que primero fue a Iraq y luego hizo la peregrinación.

Afirma al-Maqrīzī que al-Ṭurṭūšī estudió en Alejandría con:

1) Mahdī b. Yūsuf, Abū l-Qāsim, personaje al que no he podido identificar, pero que debía de ser un alfaquí mālikí, pues la escuela de Mālik era la predominante en Alejandría.

4.3. El eclipse de sol.

Pasando, como hemos visto, por Antioquía, al-Ṭurṭūšī se dirigió a Iraq. En Bagdad estaba en el año 478/1085, fecha en la que fue testigo de un signo divino (*āya*): según él mismo cuenta [84], después de la oración de la tarde (*al-'aṣr*), se oyó un gran ruido, se levantó un viento como nunca se había visto otro y densas tinieblas lo cubrieron todo. El sol desapareció y la oscuridad llegó a ser tal que nadie podía ver ni su propia mano. Las gentes pensaron que se trataba del día de la resurrección, de un eclipse o de un castigo enviado por Dios. La oscuridad duró el tiempo que tarda en cocerse un pan y luego "lo negro se volvió rojo como una llama o como una brasa encendida", de manera que las gentes no dudaron que se trataba del fuego que Dios envía contra sus siervos al llegar la Hora y perdieron toda esperanza de salvación. A continuación, "permanecieron las tinieblas menos de un poco" [85]. Las gentes se entregaron al pillaje en los zocos, hasta que volvió a aparecer el sol, cuando faltaba una hora para que se pusiese[86]. En mi opinión, este acontecimiento debió de influir decisivamente en el desarrollo de las tendencias ascéticas y místicas de al-Ṭurṭūšī en los años siguientes. Hay una curiosa similitud entre al-Ṭurṭūšī y el ulema cordobés Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900): ambos compusieron un tratado contra las innovaciones y para ambos fue decisiva la experiencia de un eclipse de sol [87]. Al-Ṭurṭūšī tuvo otra experiencia espiritual en Bagdad que le impresionó profundamente y que será tratada en el apartado 8.2.

---

[84] V. al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 493.

[85] Creo que parafrasea Corán, XVII, 107.

[86] No he encontrado más referencias a este eclipse. Tengo noticia de otro, un eclipse total del sol que tuvo lugar en el año 471/1079 (3 de julio) y sobre el que escribió una obra Muḥammad b. Mu'āḏ al-Ŷayyānī al-Ša'bānī: v. GAL, SI, 860; GAS, V, 109 y VI, 29.

[87] Para el caso de Ibn Waḍḍāḥ v. el estudio que acompaña mi edición de su *Kitāb al-bida'*, p. 15.

4.4. La *madrasa* Niẓāmiyya.

Cuando al-Ṭurṭūšī llegó a Bagdad, ya existía la famosa *madrasa* Niẓāmiyya, cuya fundación describe en *Sirāŷ*, al tiempo que se prodiga en elogios hacia su fundador: "Hallábame en Iraq, en ocasión en que desempeñaba el cargo de visir Niẓām al-Mulk ... Era entonces visir de Abū l-Fatḥ, rey de los turcos, hijo de Alp Arslan [88], y antes lo había sido del padre. Durante ambos reinados desempeñó admirablemente la dirección de los negocios; afirmó sólidamente los fundamentos del estado y reparó todo el edificio del mismo; mantuvo, además, buenas relaciones con los enemigos, concertó alianzas con los amigos, confió los cargos de autoridad a gentes capacitadas y los resultados beneficiosos, que gracias a él se lograban, alcanzaban a todos en general, lo mismo al enemigo que al amigo, al odiado que al amado, al distanciado que al allegado, hasta que chocó contra el rey por su actitud provocativa y adoptó con respecto a él un proceder vituperable. Lo que principalmente le allanó el camino para obra tan meritoria fué, por permisión de Dios, y merced a su divina ayuda, el haberse consagrado por entero a velar por el esplendor de la religión. Construyó colegios para los juristas, creó universidades para los teólogos y fundó residencia para devotos, ascetas, religiosos y mendicantes, pagando los salarios, vestidos y gastos de todo género; favorecía, igualmente, a los estudiantes y les proporcionaba víveres para completarles los medios de vida de que ellos disponían ... Entre los hechos gloriosos y meritorios realizados por este personaje se cuenta que se presentó a él un individuo llamado Abū Sa'd al-Ṣūfī [89], y le hizo la siguiente proposición: '... Yo construiría para ti, en Bagdad, la ciudad de la paz, una *madrasa* como no habrá otra igual en todo lo habitado de la tierra y que haría perdurar tu renombre hasta que llegue al mundo su hora final'. 'Pues hazla', le respondió. Y ordenó por escrito a sus administradores en Bagdad que le facilitaran dineros. Compró Abū Sa'd terrenos a orilla del Tigris, hizo el trazado de la *madrasa* Niẓāmiyya y construyó un magnífico edificio en el cual inscribió el nombre de Niẓām al-Mulk. Alrededor de

---

[88] Se refiere naturalmente al salŷūqí Malikšāh que reinó entre 465/1072 y 485/1092.

[89] En el texto "Abū Sa'īd", que corrijo por Sa'd. Sobre este personaje v. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 355. Se trata de Abū Sa'd Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst an-Nīsābūrī (m. 479/1086).

la *madrasa* construyó mercados, cuyas rentas se dedicaban al sostenimiento de la misma, y compró asimismo fincas rústicas, hospederías y baños, instituyendo con todo ello fundaciones a favor de dicha *madrasa* ... (Esto sucedió en la década de 450) [90]. Con aquellos dineros construyó Abū Sa'd conventos para los sufíes y compró heredades, hospederías, campos de palmeras y casas e instituyó con todo ello fundaciones en favor de los sufíes. Aun en nuestro días están los sufíes instalados en los conventos de Abū Sa'd al-Ṣūfī y los legados por él instituídos siguen en vigor en Bagdad" [91].

Vamos a ver que gran número de los maestros que al-Ṭurṭūšī tuvo en Bagdad fueron profesores de la Niẓāmiyya; en ella copió en el año 478/1085 la obra de al-Jaṭṭābī *Ma'ālim al-ḥadīṯ/al-sunan* [92]. Sin embargo, ningún biógrafo menciona explicitamente que al-Ṭurṭūšī estudiara en dicha *madrasa*, mientras que sí hacen referencia a una *madrasa* llamada 'Ādiliyya (v. apartado 2, final), que no he encontrado mencionada en ninguno de los estudios consultados y que no ha sido identificada por ninguno de los estudiosos de la vida de al-Ṭurṭūšī.

4.5. Maestros en Iraq.

- Abū Bakr al-Šāšī: v. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥusayn.

2) 'Abd Allāh b. Yūsuf al-Ŷurŷānī, Abū Muḥammad (m. 489/1095) [93]. Alfaquí šāfi'í y cadí, fue autor de varias obras: *Faḍā'il al-Šāfi'ī*, *Faḍā'il Aḥmad b. Ḥanbal* y *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*.

---

[90] Alarcón traduce equivocadamente: "Acabóse la construcción en diez años, el 450 de la hégira". Cf. J. Ribera, "Origen del colegio nidamí de Bagdad", *Disertaciones y opúsculos*, I, 363, y Makdisi, "Muslim institutions", p. 1: la Niẓāmiyya fue fundada en 457/1065 e inaugurada en 459/1067.

[91] Trad. Alarcón, II, 111-5; *Sirāŷ*, p. 112.

[92] V. apartado 7.2., nº 3. Talas incluye a al-Ṭurṭūšī entre "los estudiantes más célebres" de la Niẓāmiyya: v. *Madrasa*, p. 81.

[93] V. al-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 94-5, nº 440; al-Ḏahabī, *Taḏkira*, IV, p. 1227. La *kunya* Abū Muḥammad es recogida por al-Ḍabbī y al-Maqqarī, mientras que en *Ṣila* y *Wafayāt* su nombre aparece como Abū Aḥmad y en *Dībāŷ* como Abū Sa'īd. En *Sirāŷ*, p. 19 (trad. Alarcón, I, 62-3, 64), al-Ṭurṭūšī transmite unos versos del cadí de Basora Abū l-'Abbās al-Ŷurŷānī.

3) 'Abd al-Raḥmān b. Ma'mūn b. 'Alī al-Mutawallī, Abū Sa'd (m. 478/1085) [94], alfaquí šāfi'í, sucesor de Abū Isḥāq al-Šīrāzī [95] en la Niẓāmiyya.

4) 'Abd al-Sayyid b. Muḥammad al-Ṣabbāg, Abū Naṣr (m. 477/1084) [96]. Maestro šāfi'í de la Niẓāmiyya, de gran reputación; se le tenía por el único capaz de hacer frente al ḥanafí Abū 'Abd Allāh al-Dāmagānī (v. nº 6). Parece ser que no era aš'arí. Al-Ṭurṭūšī lo cita en el *Kitāb al-du'ā'* [97].

5) Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Umar al-Qaffāl al-Šāšī al-Šāfi'ī, Abū Bakr (428/1037-507/1113) [98]. Nacido en Šāš (Irán), marchó a Bagdad, donde acabó siendo profesor en la Niẓāmiyya en el año 504/1110. Fue discípulo de Abū Isḥāq al-Šīrāzī. Fue autor de un tratado de *fiqh* šāfi'í dedicado al califa 'abbāsí al-Mustaẓhir, *Ḥilyat al-'ulamā'*. Al-Ṭurṭūšī lo cita en sus obras [99]. Hay una anécdota según la cual al-Ṭurṭūšī presentó un día a Abū Bakr al-Šāšī al hijo de Abū l-Walīd al-Bāŷī, pero sin nombrar a éste, diciendo simplemente que era el hijo del *šayj al-Andalus*, a lo que al-Šāšī respondió que sin duda se trataba de un hijo de al-Bāŷī [100].

---

[94] V. al-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 106-8, nº 453; Makdisi, "Muslim institutions", pp. 38-9 e *Ibn 'Aqīl*, pp. 23, 54 nota 4 y 488, nota 1.

[95] Ibrāhīm b. 'Alī (m. 476/1083), famoso alfaquí šāfi'í: v. GAL, I, 387-8 y Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 204-6. Al-Šayyāl (y, siguiéndole, al-Dāya) lo considera maestro de al-Ṭurṭūšī. Éste lo menciona en el *Kitāb al-du'ā'*, p. 244, pero no como maestro directo.

[96] V. al-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 122-34, nº 464; GAL, I, 388 y SI, 671; Makdisi, "Muslim institutions", pp. 38, 39 e *Ibn 'Aqīl*, pp. 206-8.

[97] V. ob. cit., p. 143.

[98] V. GAL, I, 390-1 y SI, 674; Makdisi, "Muslim institutions", pp. 25, 41 e *Ibn 'Aqīl*, pp. 208-10.

[99] V. *Birr al-wālidayn*, p. 82, donde se habla de un maestro de al-Šāšī, el asceta al-Kāzrūnī.

[100] V. 'Iyāḍ, *Madārik*, VIII, 120.

6) Muḥammad b. 'Alī al-Dāmagānī, Abū 'Abd Allāh (m. 478/1085) [101], alfaquí y cadí ḥanafí. Transmitió a al-Ṭurṭūšī el escrito de los cristianos de Siria a 'Umar b. al-Jaṭṭāb [102].

7) Muḥammad b. Abī Naṣr Futūḥ b. 'Abd Allāh al-Ḥumaydī, Abū 'Abd Allāh (m. 488/1095) [103]. Este andalusí, el conocido autor de la *Ŷadwat al-Muqtabis*, había marchado a Oriente en el año 448/1056, estableciéndose en Bagdad. Perteneciente a la escuela ẓāhirí[104], destacó fundamentalmente como tradicionista.

8) Rizq Allāh b. 'Abd al-Wahhāb al-Tamīmī al-Ḥanbalī, Abū Muḥammad (m. 488/1095) [105], alfaquí y tradicionista ḥanbalí. Al-Ṭurṭūšī transmite unos versos que le oyó recitar en Bagdad [106]. Fue maestro también de Abū 'Alī al-Ṣadafī [107].

Otro maestro de al-Ṭurṭūšī citado por las fuentes es Abū Naṣr al-Zaynabī [108]. La única posible identificación de este personaje que he encontrado es el ḥanafí al-Qāsim b. 'Alī b. al-Ḥusayn (m. 563/1168), Abū Naṣr, cadí de Bagdad [109], pero la fecha de muerte lo hace

---

[101] V. Makdisi, "Muslim institutions", pp. 18, 22 e *Ibn 'Aqīl*, pp. 171-4.

[102] V. *Sirāŷ*, p. 118; trad. Alarcón, II, 143-5; trad. inglesa por N.A. Stillman, *The Jews of Arab lands* (Filadelfia, 1979), pp. 157-8; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ*, XIII, 357; A. Noth, "Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und nicht-Muslimen", *JSAI* 9 (1987), pp. 290-315; Lev, *State and society*, p. 180 y nota 3.

[103] V. Pons, *Ensayo*, pp. 164-7, nº 126 y EI², III, 593-4 (A. Huici Miranda).

[104] Sobre la escuela ẓāhirí en el Bagdad de la época v. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 278-81.

[105] V. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 269-74.

[106] V. *Sirāŷ*, p. 19; trad. Alarcón, I, 64.

[107] V. Muḥammad b. 'Iyāḍ, *Ta'rīf*, p. 54.

[108] Ben Cheneb en *Étude* cita un "Abū Muḥammad b. Ḥāzim" sin identificarlo. Se trata sin duda de una mala lectura por "Abū Muḥammad b. Ḥazm", que a su vez es una mala lectura por "Abū Bakr b. Ḥazm", el maestro sevillano de al-Ṭurṭūšī.

[109] V. Kaḥḥāla, VIII, 107.

imposible. Tal vez pudiera tratarse de su padre Abū l-Qāsim (m. 543/1149), también cadí en la misma ciudad [110].

La formación recibida por al-Ṭurṭūšī en Bagdad debió consistir fundamentalmente en *fiqh*, llamando la atención el hecho de que no parece haber tenido maestros mālikíes [111]; por lo que se refiere al hadiz, sabemos que estudió la obra de al-Jaṭṭābī, *Ma'ālim al-ḥadīṯ*. Abū 'Alī al-Ṣadafī encontró en Bagdad a al-Ṭurṭūšī, y contó que se contentaba con un mendrugo de pan, dado su orgullo [112], lo cual parece indicar que el dinero que creyó perdido en Antioquía no había durado mucho.

Al-Ṭurṭūšī visitó en una fecha no determinada Basora, donde estudió con [113]:

9) 'Alī b. Aḥmad b. 'Alī/Aḥmad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Baḥr al-Tustarī, Abū 'Alī [114]. Estudió con él los *Sunan* de Abū Dāwūd en la *riwāya* de al-Lu'lu'ī, que luego a su vez enseñó a sus discípulos, entre ellos Abū 'Alī al-Ṣadafī [115].

También visitó Wāsiṭ, donde estudió con:

10) 'Alī b. Muḥammad al-Ma'āfirī, Abū l-Ḥasan. El único autor que lo menciona es al-Maqrīzī. No he podido identificarlo.

4.6. Estancia en La Meca.

Al-Ṭurṭūšī hizo la peregrinación a La Meca tras la estancia en Iraq. En La Meca lo volvió a encontrar el tradicionista de al-Andalus

---

[110] V. Kaḥḥāla, VII, 79.

[111] Sobre los alfaquíes mālikíes de Bagdad en el s. V/XI v. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 188-94, donde se pone de relieve el carácter minoritario de la escuela mālikí.

[112] V. Yāqūt, *Mu'ŷam*, IV, 30 y *Dībāŷ*, nº 43.

[113] En *Gunya*, p. 62 se cita a un maestro que no he podido identificar, llamado al-Sa'īdānī.

[114] Hay variantes en el nombre de este personaje, al que no he podido identificar. Creo que es el citado en *Sirāŷ*, p. 79; trad. Alarcón, I, 379.

[115] V. apartado 7.2., nº 5.

y discípulo suyo Abū 'Alī al-Ṣadafī en el año 481/1087 [116]. Debió ser en ese año cuando tuvo ocasión de estudiar con un andalusí establecido temporalmente en La Meca:

11) Gālib b. 'Īsà b. Abī Yūsuf al-Anṣārī, Abū l-Tammām [117], alfaquí mālikí formado en al-Andalus y posteriormente en Bagdad, donde estudió con Abū Ya'là b. al-Farrā', Ibn al-Muhtadī y 'Abd al-Ṣamad b. al-Ma'mūn. Falleció después del año 498/1104. Al-Ṭurṭūšī transmitió de él en Alejandría y le alabó mucho.

4.7. Jerusalén, Damasco, el encuentro con al-Gazālī y el retiro espiritual.

Se dirigió después a Siria/Palestina, donde sabemos que residió en Damasco y en Jerusalén. Sin embargo, la cronología no está clara. Se puede deducir de las fuentes que primero se estableció en Damasco, donde habría fundado una *madrasa*; luego habría residido en Jerusalén, donde lo encontró Abū Bakr b. al-'Arabī en el año 486/1093 y donde estudió con él el *Mujtaṣar* del *Tafsīr* de al-Ṯa'labī [118] en el año 487/1094; en 489/1095 habría estado nuevamente en Damasco, pues allí lo volvió a encontrar Abū Bakr b. al-'Arabī [119].

Según al-Ḍabbī, se habría dirigido desde Damasco a Jerusalén con la intención de conocer a al-Gazālī, pero éste habría rehuido el encuentro [120]. Sin embargo, otras fuentes nos informan de que sí llegó a conocerlo: por un lado, él mismo lo dice en la *Risāla* que envió a Ibn al-Muẓaffar [121]; por otro lado, al-Yāfi'ī recoge una anécdota según

---

[116] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. Cairo, I, 143.

[117] Al-Silafī, *Ajbār*, pp. 101-3.

[118] V. apartado 7.1., nº 15.

[119] Agradezco al Dr. J. Drory las útiles informaciones que ha tenido a bien comunicarme por carta respecto a los encuentros entre Ibn al-'Arabī y al-Ṭurṭūšī. Más adelante plantearé la posibilidad de que haya sido en Damasco y no en Alejandría donde al-Ṭurṭūšī escribió su famosa carta a Ibn Tāšufīn.

[120] Esta noticia puede ser una construcción *a posteriori*, como diciendo: al-Gazālī sabía que al-Ṭurṭūšī habría puesto al descubierto lo equivocado de algunas de sus doctrinas y por eso le rehuyó. Veremos más adelante los ataques lanzados por al-Ṭurṭūšī contra al-Gazālī.

[121] V. más adelante, apartado 7.1., nº 19.

la cual, cuando tuvo lugar el encuentro entre al-Ṭurṭūšī y al-Gazālī en Siria (*fī bilād al-Šām*), el andalusí intentó polemizar con él, pero al-Gazālī se negó, diciendo que "había dejado esas chiquilladas en Iraq", refiriéndose a tener disputas sobre cuestiones del saber religioso [122]. El encuentro debió de tener lugar después de 488/1095 [123] (fecha en la que al-Gazālī, tras una crisis espiritual, abandona la Niẓāmiyya, donde enseñaba desde el año 484/1091), y antes de 490/1097, en que al-Gazālī está nuevamente en Bagdad, de camino hacia Ṭūs. Todavía podemos precisar más, pues hemos visto que en 489/1095, al-Ṭurṭūšī estaba en Damasco. Fue durante ese periodo cuando al-Gazālī parece haber residido en Siria (con un intervalo durante el cual hizo la peregrinación), viviendo como un pobre sufí y dedicándose a la meditación; es también la época en la que compone el *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [124].

De todas formas, antes de este encuentro con al-Gazālī en Jerusalén, al-Ṭurṭūšī había visitado la ciudad, pues Abū Bakr b. al-'Arabī tuvo contacto con él allí los años 486-7/1093-4. También en Jerusalén, en una fecha indeterminada, al-Ṭurṭūšī habría oído una voz que a él se dirigía, en cierta ocasión en que se había quedado dormido en la mezquita, diciéndole: "¿Se puede tener temor de Dios y dormir al mismo tiempo? ¡Qué extraño! He observado tu corazón: eres un mentiroso. Por la majestad de Dios, si tu hubieras sido sincero, ninguna parte de tí habría sucumbido al sueño", voz que le había hecho despertarse llorando [125]. Como en el caso del eclipse, esta experiencia, que denota una intensa preocupación por su salvación, debió afectarle profundamente.

---

[122] Cf. el estudio de MacDonald sobre las experiencias religiosas por las que había pasado al-Gazālī.

[123] Durante la estancia de al-Ṭurṭūšī en Siria, en el año 488/1095, nacía en Šayzar, en el norte de Siria, Usāma b. Munqiḏ (m. 584/1188), guerrero musulmán que nos ha dejado un libro excepcional que nos muestra esa zona (incluido Egipto) en época de las cruzadas: v. la traducción de Hitti, *Memoirs*.

[124] V. EI², II, 1062-6 (W. Montgomery Watt). Turki considera que el encuentro entre al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī no llegó a producirse: v. su introducción a la edición de *Ḥawādiṯ*, p. 14.

[125] V. Ibn Jallikān, *Wafayāt*, IV, 264; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 86-7. Sigo la traducción de Slane, II, 667.

También en relación a Jerusalén, Abū 'Alī al-Ṣadafī ha relatado que le contaron que, durante su estancia en esa ciudad, al-Ṭurṭūšī llevó una vida de pobreza, manteniéndose apartado de todo lo relacionado con la autoridad política (*al-sulṭān*) [126].

Tras la estancia en Damasco en 489/1095, al-Ṭurṭūšī se habría retirado a las montañas del Líbano, donde llevó una vida ascética junto a un hombre entregado al servicio de Dios, llamado Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Sā'iḥ, al que se describe como *min awliyā' Allāh al-munqaṭi'īn ilà Allāh*. Este retiro se puede entender como el resultado de la crisis espiritual a la que parece haber estado sometido al-Ṭurṭūšī desde la experiencia del eclipse de sol en Bagdad hasta la voz que le habla en la mezquita de Jerusalén.

5. Establecimiento en Alejandría y relaciones con los fāṭimíes.

5.1. Marcha a Roseta y embajada de los habitantes de Alejandría.

Durante su estancia en las montañas del Líbano, llegó un momento en que al-Ṭurṭūšī deseó dirigirse a Egipto, posiblemente porque pensase regresar a al-Andalus. No parece probable que influyese la presión cruzada. Por un lado, los biógrafos de al-Ṭurṭūšī no hacen ningún comentario sobre la llegada de los cruzados a Tierra Santa en 490/1096; por otro lado, al-Ṭurṭūšī estaba en Alejandría ya en el año 490/1096 [127], lo cual quiere decir que, de haber estado motivado su abandono de Siria por el avance cruzado, nos encontraríamos ante uno de los primeros casos de éxodo de los musulmanes, previo incluso al provocado por la conquista de Antioquía en 491/1098 [128]. No tenemos

---

[126] Esta historia está recogida por Yāqūt, *Mu'ŷam*, s.v. Ṭurṭūša y por Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, nº 43, en una versión un poco distinta en la que se insiste en que no tenía trato con el *sulṭān* y sus *aṣḥāb*, criticándoles duramente, a pesar de que ellos le buscaban a causa de su piedad.

[127] Esta fecha aparece en al-Maqrīzī, *Muqaffà* y encaja bien con el hecho de que al-Ṭurṭūšī es requerido en Alejandría para sustituir la escasez de alfaquíes que había en la ciudad, tras haber apoyado la rebelión del fāṭimí Nizār en 488/1095: v. nota 134.

[128] V. Sivan, "Réfugiés syro-palestiniens", p. 135.

apenas información sobre la reacción de al-Ṭurṭūšī ante las conquistas cristianas y, en especial, ante la conquista de Jerusalén en 492/1099, aunque su insistencia en la necesidad del *ŷihād* [129], su actitud severa hacia los ḏimmíes y su exaltación de Jerusalén en varios de sus escritos pueden ser vistos como un ejemplo de ese proceso de "réarmament moral" que tuvo lugar en el Islam a raíz de las cruzadas [130].

Cuando al-Ṭurṭūšī, por las razones que fueran, decidió abandonar Siria, intentó convencer a su compañero 'Abd Allāh al-Ṣā'iḥ [131] para hacer el viaje juntos, asegurándole que había oído hablar de un lugar llamado Roseta (Rašīd) [132] donde podrían seguir llevando una vida ascética, y recordándole que, en el lugar donde vivían, no tenían contacto con nadie, de manera que, si muriesen, no habría nadie para enterrarles; si se mezclaban con la gente, por el contrario, podrían divulgar el saber religioso (*'ilm*) y asistir en la aljama a la oración del viernes. 'Abd Allāh le respondió que, a pesar de todo ello, en el lugar en el que estaban comían cosas lícitas y vivían en conformidad con lo permitido, sin ni siquiera tener que privar a los árboles de sus frutos: no podrían encontrar en ningún otro lugar la misma licitud. Al-Ṭurṭūšī le replicó que en el lugar a donde le proponía ir, Roseta, abundaban dos cosas lícitas: la sal y la leña, de manera que si se establecían allí, podrían vivir de esos dos productos lícitos [133]. 'Abd Allāh replicó

---

[129] En lo cual influía también su condición de andalusí, como en el caso de Abū l-Ṣalt de Denia, quien, estando en Egipto, compuso un poema en el que alababa al visir al-Afḍal por sus combates contra los francos: v. Sivan, *L'Islam et la Croisade*, p. 53.

[130] Cf. Sivan, *L'Islam et la croisade*, pp. 23-37, quien se pregunta si los andalusíes establecidos en Oriente no se adelantaron al resto de los musulmanes en las reacciones ideológicas ante los cruzados.

[131] El relato que sigue lo recoge al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 295.

[132] V. EI[1], III, 1246 (A.S. Atiya).

[133] Hay un hadiz muy difundido (aparece por ejemplo en el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī) que afirma que mejor que pedir limosna es ir a la montaña, recoger leña y venderla: v. C.E.Bosworth, *The Islamic underworld* (2 vols., Leiden, 1976), I, 12. Eso es lo que se dice que hicieron los setenta de Bi'r Ma'ūna, quienes eran *qurrā'* que solían recoger leña durante el día y rezar durante la noche; vendían la leña y compraban comida para los *ahl al-ṣuffa*: v. Juynboll, "The Qurrā' in early Islamic history", p. 125. La misma práctica se atribuye a numerosos ascetas y místicos.

entonces que las gentes del nuevo lugar no podrían pasar sin al-Ṭurṭūšī, de manera que al fin tendrían que separarse. Al-Ṭurṭūšī le prometió que no se separaría nunca de él y marcharon juntos a Egipto, llegando a Roseta y estableciéndose allí. Cuando tenían necesidad de provisiones recogían leña y sal y vendían lo recogido (equivalente a lo que podían cargar sobre sus espaldas) para comprar cuanto necesitaban para su subsistencia. La vida de pobreza y humildad que allí llevaban se vio interrumpida por un acontecimiento imprevisto: el califa fāṭimí de Egipto había hecho matar a un grupo de los alfaquíes de Alejandría[134], de modo que no quedó nadie en la ciudad a quien dirigirse para las consultas jurídicas. Llegó a oídos de la gente de Alejandría que en Roseta había un alfaquí y enviaron por él al cadí Ibn Ḥadīd [135] y a un grupo de los habitantes de la ciudad. Llegaron los emisarios a Roseta y preguntaron por al-Ṭurṭūšī, pero nadie les sabía dar su paradero, hasta que encontraron a uno de los que allí llevaban una vida ascética (*fuqarā'*), quien les hizo esperar en un lugar determinado. Al cabo de una hora, apareció al-Ṭurṭūšī cargado de leña y acompañado de 'Abd Allāh. Intentaron convencerle para que les acompañara, pero se negó por no querer separarse de 'Abd Allāh como le había prometido. Se dirigieron entonces a éste para conseguir su apoyo, pero les replicó que en Roseta podían vivir de manera lícita y comer lo permitido, y ello no le sería posible si fuese con ellos a Alejandría. El cadí le propuso entonces una solución: el señor de Sicilia [136] enviaba cada año la *ŷizya*

---

134 Al-Ḍabbī dice aquí que la razón de la matanza sería demasiado larga de explicar. La matanza hay que ponerla en relación con la rebelión del fāṭimí Nizār, uno de los hijos de al-Mustanṣir, al ser desplazado del trono por su hermano al-Musta'lī. Dicha rebelión tuvo lugar en Alejandría en el año 488/1095 y en ese mismo año Nizār fue derrotado. V. EI[1], III, 1006 (H.A.R. Gibb), al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, p. 70 y Lev, *State and society*, p. 48.

135 Según información suministrada por al-Maqrīzī, se trata de Abū Ṭālib Aḥmad b. 'Abd al-Maŷīd b. Aḥmad b. Ḥadīd, miembro de una destacada familia de Alejandría, los Banū Ḥadīd. Para su hijo, v. Ibn Jallikān, *Wafayāt*, VII, 221. V. también Salim, "D'Alexandrie à Almeria", p. 65, donde se plantea la posibilidad de que sean descendientes de la familia toledana de los Banū l-Ḥadīdī, así como Lev, *State and society*, pp. 139-40.

136 Sicilia había caído ya en manos cristianas, por lo que en principio parece referirse al rey normando Roger (r. 1072-1101). Sin embargo, no encuentro ninguna noticia en la *Storia dei Musulmani di Sicilia* de Amari relativa a que los

a la población de Alejandría, consistente en 300 *qafiz* de cebada y otras cosas, de donde él podría coger lo necesario para su subsistencia. 'Abd Allāh aceptó, pero dejando claro que sólo necesitaría un pan (*ragīf*) cada noche. Puestos de acuerdo, marcharon a la ciudad en una fecha que al-Maqrīzī sitúa hacia el año 490/1096-7. Lo prometido a 'Abd Allāh fue cumplido. Le preparaban varios panes que le hacían llegar sin que 'Abd Allāh tuviese que tener contacto con nadie. Él cada noche rompía el ayuno con un solo pan y no salía de su casa. Mientras 'Abd Allāh llevaba esa vida retirada, al-Ṭurṭūšī se dedicó a la enseñanza y a la divulgación del saber.

5.2. Al-Ṭurṭūšī en Alejandría.

Frente a lo que se ha venido afirmando hasta ahora, la llegada de al-Ṭurṭūšī a Alejandría, como hemos visto, hay que situarla en el año 490/1096 [137].

Según transmisión de Abū l-Ṭāhir b. 'Awf, al-Ṭurṭūšī decía: "Si Dios me preguntase por el hecho de haberme establecido en Alejandría - siendo así que estaba gobernada por los fāṭimíes que habían introducido muchas cosas reprobables como el abandono de la *iqāmat al-ŷum'a* - yo le diría: encontré a unas gentes extraviadas y fui la razón de que volviesen al buen camino" [138].

Como ya se ha dicho, la escuela predominante en Alejandría era la mālikí, aunque las otras escuelas estaban representadas, por ejemplo, la šāfi'í, cuyo máximo representante fue Abū Ṭāhir al-Silafī [139], quien

---

reyes cristianos de Sicilia hayan enviado la *ŷizya* a los fāṭimíes. La única explicación que se me ocurre es que en la anécdota se esté haciendo referencia a la situación anterior a la conquista normanda, cuando los sicilianos musulmanes hacían entregas de dinero a sus correligionarios del Norte de Africa: v. *Sirāŷ*, p. 156; trad. Alarcón, II, 335.

[137] Al-Šayyāl propone el año 495/1101 (*A'lām al-Iskandariyya*, p. 80), mientras que en general se ha venido considerando la fecha de 493/1099.

[138] V. al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, p. 491, nota (no se dice la fuente); Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, nº 43, cuya fuente es Abū l-Ṭāhir b. 'Awf. Cf. nota 76.

[139] Se trata de Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Iṣfahānī (m. 576/1180): v. Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, pp. 48-53, nº 36, así como los estudios de su biografía llevados a cabo por 'Abbās en la introducción a su edición parcial del *Mu'ŷam al-safar* de al-Silafī, pp. 5-14 y por al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, pp. 129-59; 'Abd al-Karīm, "Alejandría y al-Silafī", pp. 122-51. V. también Fierro, "Obras

se estableció en la ciudad en el año 511/1117, contrayendo matrimonio en ella como al-Ṭurṭūšī. Se le consideró un gran experto en hadiz, materia que enseñó a los numerosos discípulos andalusíes que estudiaron con él [140]. El visir al-'Ādil b. Sallār le nombró director de la *madrasa* que hizo edificar en Alejandría en 544/1149. Otros maestros de Alejandría activos al mismo tiempo que al-Ṭurṭūšī fueron 'Alī b. Mušarrif b. Musallam b. Aḥmad al-Anmāṭī, Abū l-Ḥasan [141] y Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Rāzī, Abū 'Abd Allāh [142].

Alejandría era tierra de frontera (*ṯagr*) y *ribāṭ*, aspecto éste que sin duda influyó a la hora de atraer a ascetas y místicos. En épocas posteriores a la de al-Ṭurṭūšī será ciudad visitada por el místico Abū Madyan (m. 594/1197), de quien se afirma que recibió la *jirqa* de nuestro personaje. Abū l-Ḥasan al-Šāḏilī (m. 656/1258) se establecerá en Alejandría, así como su discípulo, el andalusí Abū l-'Abbās al-Mursī (m. 685/1287), cuya tumba está en la ciudad [143]. En el año 511/1117, el viajero andalusí Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 565/1169) visita Alejandría, ofreciéndonos una descripción del famoso Faro de la ciudad[144]. Otro andalusí, Abū l-Ṣalt Umayya b. Abī l-Ṣalt (m. 529/1134), describe la vida cultural en Egipto como un desierto, aunque hay que tener en cuenta que no estaba interesado en las ciencias

---

y transmisiones", p. 220.

140 Compuso un *Mu'ŷam al-safar* en el que recogió los nombres de todos los personajes que le visitaron. La parte relativa a los andalusíes ha sido editada y, como ya he indicado, contiene información sobre los discípulos de al-Ṭurṭūšī. Como éste, al-Silafī no tenía reparos a la hora de conceder la *iŷāza* a gentes que nunca había visto.

141 Se le cita como Abū l-Ḥasan b. Mušarrif. V. al-Maqqarī, *Azhār*, III, 160.

142 Conocido como Abū 'Abd Allāh al-Rāzī. V. Muḥammad b. 'Iyāḍ, *Ta'rīf*, pp. 1, 9, 14, 26, 33, 44, 48, 57, 60, 66-7, 79.

143 V. sobre ambos al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, pp. 161-212. La tumba de Abū l-'Abbās al-Mursī fue y sigue siendo objeto de gran veneración, como en el caso del viajero mauritano Ibn Ṭuwayr al-Janna: v. Mª I. Fierro, "The contact with the West of a Mauritanian traveller: the *Riḥla* of Ibn Ṭuwayr al-Janna (1245/1829-1250/1834)", *The Maghreb Review* 17 (1992), pp. 103-123.

144 V. *Tuḥfa*, trad. Ramos, p. 48, y los artículos de Asín Palacios citados en la Bibliografía.

religiosas islámicas, sino en las "de los antiguos", pues fue astrónomo, médico, matemático, lógico y poeta [145].

Hemos visto que el cadí Ibn Ḥadīd tuvo un papel destacado en que al-Ṭurṭūšī se estableciese en Alejandría. Sin embargo [146], llegó un momento en que las relaciones entre ambos se estropearon y el cadí denunció a al-Ṭurṭūšī ante el califa fāṭimī. Las acusaciones que vertió contra él eran mentiras, pero insistió mucho en el gran número de discípulos que tenía, lo cual era cierto: se dice que en una de las salidas al campo que acostumbraba a hacer con sus discípulos, llegaron a seguirle trescientas sesenta personas. Esta popularidad era, sin duda, susceptible de volver impopular a al-Ṭurṭūšī ante la autoridad política.

El cambio de actitud de Ibn Ḥadīd hacia al-Ṭurṭūšī estuvo motivado por el hecho de que el alfaquí empezó a criticar duramente a los Banū Ḥadīd porque se apoderaban de las tasas de aduana (*al-mukūsāt*) [147] y porque colaboraban en actos injustos. Al-Ṭurṭūšī emitió fetuas prohibiendo el queso importado de los cristianos [148] y reprobando muchas otras cosas prohibidas. Tal vez fue entonces cuando compuso su *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'*, obra que sin duda debió despertar la hostilidad de quienes seguían las prácticas allí reprobadas. El propio al-Ṭurṭūšī nos ha transmitido la siguiente anécdota:

"Hallábame en Alejandría en ocasión de que se permitía al pueblo pescar libremente en el golfo, y había tal abundancia de peces, que el agua hervía de ellos; hasta los niños los cogían en los canales. Pero prohibió el gobernador el acceso al golfo, para impedir que las gentes siguieran pescando, y los peces huyeron hasta el punto de que apenas si se veía alguno que otro; y así ha venido sucediendo hasta ahora"[149].

---

[145] V. el estudio de Prémare citado en la bibliografía. Al-Ṭurṭūšī cita unos versos suyos en el *Kitāb al-du'ā'*, p. 143.

[146] El relato que sigue está tomado de Ibn Farḥūn.

[147] V. EI², VI, 178-80 (W. Bjorkman), donde se señala que en época fāṭimí el término se usó para designar todo tipo de impuestos y, en especial, los considerados injustos.

[148] V. al respecto más adelante apartado 7.1., nº 28.

[149] Trad. Alarcón, I, 167; *Sirāŷ*, p. 40.

Los Banū Ḥadīd contraatacaron, pues, denunciándolo, y al-Afḍal[150], el visir, envió por al-Ṭurṭūšī. Se cuenta que cuando el emisario fue a decirle que arreglase sus asuntos, ya que en tal fecha habrían de viajar a El Cairo, al-Ṭurṭūšī le contestó que no tenía asuntos que arreglar, pues todo lo que poseía lo llevaba sobre sí. A esta salida de Alejandría hace referencia al-Maqrīzī, especificando que se prohibió a la gente que salieran a despedir a al-Ṭurṭūšī. Tan sólo se permitió que le acompañaran Abū l-Ṭāhir b. 'Awf, 'Aṭiyya b. Muslim al-Lajmī, Ḥusayn b. Yāsīn al-Sa'īdī, Šabīb al-'Allāf al-Azdī y el cadí mālikí 'Abd Allāh. Esta salida de Alejandría tuvo lugar en ŷumādà II del año 514/septiembre 1120, veinticuatro años después de su llegada a la ciudad. Había estado en El Cairo con anterioridad, pues en esta ciudad le encontró Abū Ḥāmid al-Garnāṭī en el año 512/1118 [151], en una tertulia en la que uno de los presentes mostró reservas a la hora de hablar de las maravillas por él vistas por temor a ser tachado de mentiroso, y al-Ṭurṭūšī le animó a hacerlo, diciendo: "Solamente los ignorantes harían semejante cosa, pues la gente sensata e inteligente sabe muy bien distinguir entre lo que es posible y lo que no lo es. Es más, resulta conveniente hablar acerca de las maravillas que Dios ha creado, ya que de este modo se pone en evidencia el poder del Altísimo, manifestado por medio de ellas".

5.3. Al-Ṭurṭūšī en El Cairo.

Al llegar a El Cairo, fue llevado ante al-Afḍal. Hay noticias contradictorias respecto a las relaciones entre ambos. Según unas fuentes, al-Afḍal le dispensó buen trato, honrándole, y disponiendo que le entregaran diez dinares todos los meses tomados de la *ŷizya* que pagaban los judíos [152], después de haberle rogado que los aceptara. A

---

[150] al-Afḍal b. Badr al-Ŷamālī, Abū l-Qāsim Šāhānšāh (nacido hacia 458/1066-515/1121) fue visir de los califas fāṭimíes al-Mustanṣir (427/1036-487/1094) y al-Musta'lī (487/1094-495/1101). El hijo de este último, al-Āmir, a quien había ayudado a subir al trono, le hizo matar en 515/1121: v. EI², I, 221-2 (G. Wiet).

[151] V. *Tuḥfa*, trad. Ramos, p. 71 y cf. *Mu'rib*, p. 25.

[152] Según al-Maqrīzī, el dinero procedía de las comisiones que pagaban los cristianos (*ḥawālī al-naṣārà*). La escrupulosidad de los ulemas ascetas con respecto a la procedencia del dinero que manejaban es una constante (y a veces

pesar de este buen trato, al-Ṭurṭūšī no dejaba de ser alguien a quien se había obligado a abandonar su lugar de residencia, Alejandría, y a permanecer en El Cairo. En efecto, hasta la muerte de al-Afḍal no pudo volver a Alejandría. Algunas fuentes afirman que, durante ese tiempo, se le prohibió enseñar y al-Afḍal le hizo encerrar en un lugar (*masŷid šaqīq al-mulk* [153]) que estaba cerca del Observatorio (*al-raṣad*) [154]. En ese Observatorio trabajaba un andalusí, el judío Ibn Ḥasdāy, amigo de Ibn Bāŷŷa y, como él, de Zaragoza [155].

Durante esta estancia en El Cairo, al-Ṭurṭūšī habría hecho esfuerzos por llevar a al-Afḍal al buen camino. Por ejemplo, habría influido para que destituyera a un cristiano: "Presentóse ante el sultán al-Afḍal en cierta ocasión, extendió su manto sobre el suelo y se sentó en él. Había con al-Afḍal un cristiano (funcionario suyo), y, después que al-Ṭurṭūšī expuso al príncipe varios avisos edificantes, acabó diciéndole los siguientes versos: '¡Oh, Rey, obedecido por la humanidad entera, y cuyo amor se impone irremisiblemente! La causa que ha dado origen a tu grandeza es considerada por éste como un embuste'. Y señaló al cristiano, al cual depuso al-Afḍal de su cargo" [156]. Como

---

un tópico): Ibn Ṭuwayr al-Janna en el s. XIX funda una zāwiya en Marrākuš, utilizando para comprar la casa dinero de la *ŷizya* de los judíos (*The pilgrimage of Ahmad son of the little bird of paradise*, p. 125).

[153] V. al-Maqrīzī, *Jiṭaṭ*, IV, 321, donde se afirma que esta mezquita fue construida en el año 541/1146 en época de al-Ḥāfiẓ (525/1130-544/1149), es decir, ya muerto al-Ṭurṭūšī. El mismo al-Maqrīzī menciona la existencia de la mezquita del Observatorio, hecha construir por al-Afḍal, que debe ser a la que se hace referencia.

[154] Este Observatorio fue un proyecto de al-Afḍal, terminado por su sucesor en el visirato, al-Baṭā'iḥī. V. A. Sayili, *The observatory in Islam and its place in the general history of the observatory* (2ª ed., Ankara, 1988).

[155] Ibn Ḥasdāy estuvo en Oriente desde 515/1121 a 519/1125, año en que el visir al-Baṭā'iḥī cayó en desgracia y el Observatorio fue destruido: v. Dunlop, "Philosophical predecessors", pp. 111-2.

[156] Trad. Alarcón (*Lámpara*, pp. XLIV-XLV) de *Wafayāt*. La misma anécdota, cita de Ibn Jallikān, en al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 492; al-Ṣafadī, *Wāfī*, V, 175; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 87. El empleo de cristianos no desapareció. Tras la caída del sucesor de al-Afḍal, el califa fāṭimī al-Āmir bi-aḥkām Allāh se apoyó en un cristiano, Abū Naŷāḥ b. Qannā' (ejecutado a su vez en 523/1129): v. EI², I, 452-3 (S.M.Stern).

señala Alarcón, la misma historia está recogida en *Sirāŷ* [157], pero sin que al-Ṭurṭūšī sea el protagonista. Curiosamente, el protagonista de la anécdota de *Sirāŷ* es descrito como "un individuo muy inteligente e ilustrado". En cualquier caso, parece indudable que al-Ṭurṭūšī amonestó y sermoneó a al-Afḍal con máximas y ejemplos recogidos en *Sirāŷ* [158], obra que empezó a componer para el propio al-Afḍal, según refiere al-Maqrīzī.

En las biografías de al-Ṭurṭūšī se quiere dar la impresión de que las relaciones entre él y al-Afḍal no fueron buenas. En concreto, se cuenta que, al prolongarse su estancia en el lugar en el que le había hecho encerrar al-Afḍal, al-Ṭurṭūšī empezó a no poder soportar el encierro por más tiempo. Le dijo entonces a su sirviente que le trajera para comer cosas lícitas, es decir, tomadas directamente de la tierra sin haber pasado por el zoco. Así lo hizo el sirviente y las consumió durante tres días. Al cabo de ese tiempo y cerca de la hora de la oración *al-magrib*, hizo un comentario misterioso a su sirviente: "La hora le ha tirado". Cuando llegó la mañana, salió a caballo al-Afḍal y fue asesinado, sucediéndole al-Baṭā'iḥī [159]. Era el año 515/1121, por lo que el encierro de al-Ṭurṭūšī había durado un año. Esta historia debió de contribuir, sin duda, a congraciar a al-Ṭurṭūšī con el nuevo visir de Egipto y sucesor de al-Afḍal, al-Baṭā'iḥī.

5.4. De nuevo en Alejandría.

Con la llegada al visirato de al-Baṭā'iḥī (515/1121-519/1125) [160], al-Ṭurṭūšī pudo regresar a Alejandría, si bien hizo frecuentes visitas a El Cairo, teniendo lugar la última, según al-Maqrīzī, en el mes de

---

[157] Ob. cit., p. 61; trad. Alarcón, I, 287.

[158] V. al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 87 y *Azhār*, III, 164-5 y cf. *Sirāŷ*, pp. 31-2; trad. Alarcón, I, 123-5, donde una amonestación muy parecida es atribuida a Muḥammad b. Wāsi'.

[159] Esta historia es recogida por Ibn Jallikān.

[160] Su nombre es Muḥammad b. Fātik al-Ma'mūn, Abū 'Abd Allāh, visir del califa al-Āmir: v. EI^2, I, 1124 (D.M.Dunlop). Una de las razones esgrimidas por el califa para su destitución y ejecución (en 522/1128) fue precisamente su interés en la construcción del Observatorio, que fue demolido tras la caída de al-Baṭā'iḥī. Durante su visirato tuvo lugar la invasión de Egipto por los Lawāta, que llegaron hasta Alejandría, pero fueron rechazados.

šawwāl del año 516/diciembre 1122 [161]. Es también al-Maqrīzī quien nos informa de que, en esas visitas, al-Baṭā'iḥī le daba diariamente cinco dinares, pero él solo aceptaba dos, los que estaban a su nombre desde los días de al-Afḍal [162]. Fue en época de al-Baṭā'iḥī cuando al-Ṭurṭūšī tuvo una intervención decisiva junto al visir, logrando que el derecho sucesorio fāṭimí no se aplicase a los sunníes y que el gobierno no requisase las propiedades sin herederos legales [163]. Con el apoyo del visir, hizo que se construyera una mezquita cerca de la *Bāb al-baḥr* en Alejandría [164]. A al-Baṭā'iḥī dedicó su obra más famosa, *Sirāŷ al-mulūk*.

Debió de ser a su regreso a Alejandría cuando tuvo lugar la siguiente anécdota, transmitida por su discípulo 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl: cayó enfermo al-Ṭurṭūšī y el cadí de Alejandría Ibn Ḥadīd fue a visitarle. Le preguntó por su enfermedad y, tras haber sido informado de lo que le pasaba, llamó el cadí a un médico que había llegado a Alejandría, y le ordenó que preparase algo para curar al alfaquí. El médico preparó un electuario del que hizo entrega a al-Ṭurṭūšī; éste no quiso tomárselo en su presencia y cuando se hubo marchado, dijo a los familiares que le atendían: "Coged ese recipiente y arrojad lo que contiene en los desagües de la casa hasta que no quede nada de él". Así lo hicieron y al-Ṭurṭūšī se curó. Al cabo de un tiempo, fue el cadí el que cayó enfermo y murió. Esta anécdota se puede interpretar como un intento de envenenamiento por parte del cadí, cuya muerte sería entonces un castigo a su perversidad. Sin embargo, me inclino a interpretarla como una indicación de que al-Ṭurṭūšī, como otros antes que él [165], rechazaba la medicina, creyendo que, puesto que salud y

---

[161] Pasaje de *Jiṭaṭ* citado por al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, p. 78.

[162] Hemos visto que eran diez mensuales y no dos diarios.

[163] El relato ha sido conservado por al-Maqrīzī en *Muqaffà*; cf. al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, p. 79; Lev, *State and society*, p. 138 y nota 21, así como p. 197. Sobre el derecho sucesorio entre los fāṭimíes, v. A. Fyzee, "The Fatimid law of inheritance", *SI* 9 (1958), pp. 61-9.

[164] Sin duda, se trata de la misma mezquita que aparece en el relato del contacto entre Ibn Tūmart y al-Ṭurṭūšī: v. más adelante, apartado 9, nº 27, así como al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, p. 80.

[165] V. al respecto F. Rosenthal, "The defense of medicine in the Medieval Muslim world", *Bulletin of the History of Medicine* 43 (1969), pp. 519-32.

enfermedad estaban en manos de Dios, nada podían hacer los humanos para alterar la voluntad divina [166].

El cadí Ibn Ḥadīd dejó dicho en su testamento que fuese al-Ṭurṭūšī quien le lavase e hiciese la oración por él. Durante siete días, familiares y conocidos se reunieron junto a su tumba, recitando el Corán completo [167]. Al séptimo día, al-Ṭurṭūšī recitó una casida de elegía al cadí. La muerte sirvió pues para reconciliarlos.

6. Matrimonio y dos intentos de asesinato.

En Alejandría, conoció al-Ṭurṭūšī a una mujer consagrada al servicio de Dios (*muta'abbida*), tía materna de uno de sus discípulos, Abū l-Ṭāhir b. 'Awf, y se casó con ella. La mujer (cuyo nombre no es mencionado por ninguna fuente) era adinerada y aportó una casa, cuya parte superior fue utilizada por el matrimonio como vivienda, mientras que la parte baja fue convertida en *madrasa* [168]. Tenía esa mujer un hijo dado a la vida mundana, a quien no le gustó nada el asunto del nuevo matrimonio de su madre. Un día, cogió un puñal, se escondió en la *madrasa* y, cuando estaba mediada la noche, se dirigió a la vivienda en la que estaban su madre y al-Ṭurṭūšī, pero no encontró en ella a nadie, pues ambos estaban pasando la noche en vela recitando el Corán. Oyó la voz del alfaquí y con el puñal en la mano se acercó para matarle, pero chocó sin darse cuenta con una de las columnas de la *madrasa*, golpeándose en la frente y cayendo al suelo desmayado. Al-Ṭurṭūšī no se dio cuenta de nada de lo que había sucedido. Al llegar la mañana, bajó a la *madrasa*, rezó la oración de la mañana y dio sus clases. Fue la esposa de al-Ṭurṭūšī quien encontró a su hijo, caído, sin habla y sin sentido. Cuando al-Ṭurṭūšī terminó sus clases, subió a la vivienda y su mujer le informó del estado del joven. Fue a verle, puso

---

[166] Si esta interpretación es correcta, sería otro paralelismo con la vida de Ibn Waḍḍāḥ: v. Mª I. Fierro, "Bazī', *mawlà* de 'Abd al-Raḥmān I, y sus descendientes", *Al-Qanṭara* VIII (1987), pp. 99-118, p. 114.

[167] Esta práctica está sujeta a reprobación en el Islam: v. al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VIII, 70.

[168] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 295 e Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, nº 43.

la mano sobre su rostro, le dijo unas palabras y el hijo abrió los ojos. Al ver a su padrastro, afirmó estar arrepentido de su conducta anterior y que nunca más volvería a desobedecer a Dios.

El segundo intento de asesinato de nuestro personaje fue presenciado por su discípulo Abū Bakr b. al-ʻArabī. Al-Ṭurṭūšī seguía la práctica de alzar las manos cuando hacía la inclinación en la oración (*ṣalāt*) y también cuando levantaba la cabeza una vez que la inclinación había terminado, siguiendo la doctrina de Mālik y al-Šāfiʻī que en este punto concuerda con la doctrina šīʻí. En cierta ocasión, se presentó al-Ṭurṭūšī en el *maḥras* de Abū l-Šaʻrā' en Alejandría, donde estudiaba Ibn al-ʻArabī. Era el momento de la oración del mediodía y al-Ṭurṭūšī entró en la mezquita, colocándose en la primera fila. Ibn al-ʻArabī permaneció en la parte de atrás, cerca de las ventanas que daban al mar para que la brisa le aliviase del calor. A su lado se encontraba un personaje llamado Abū Ṯimna[169], jefe de la flota, en compañía de algunos de sus hombres; desde el lugar que ocupaba se podía ver el Faro de Alejandría. Advirtiendo que al-Ṭurṭūšī (cuya identidad ignoraban) alzaba las manos antes y después de la inclinación, Abū Ṯimna y sus compañeros se escandalizaron, creyendo que era un šīʻí. Decidieron entonces matarlo y arrojar su cadáver al mar. Horrorizado al oir lo que tramaban, Ibn al-ʻArabī intervino en seguida para informarles de que esa persona era el célebre alfaquí al-Ṭurṭūšī. Los otros entonces inquirieron por qué alzaba las manos en unos momentos de la oración en que no se debía hacer, a lo que Ibn al-ʻArabī tuvo que explicarles que al-Ṭurṭūšī actuaba correctamente, siguiendo el precedente establecido por el Profeta y la doctrina de Mālik según transmisión de las gentes de Medina. De esta manera, logró hacerles desistir del asesinato. Una vez acabada la oración, comunicó a al-Ṭurṭūšī el peligro que acababa de correr, pero su maestro no pareció darle mucha importancia, aunque sí mostró su sorpresa porque se le hubiera querido matar por actuar conforme a una *sunna* establecida por el Profeta [170].

---

[169] Tal vez en vez de "Abū" haya que leer "Ibn" y se trate de un miembro de la familia de Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ṯimna, señor de Sicilia cuando la conquista normanda (m. 454/1062): v. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, II, 418-21 y 548-52; III, 60-65, 70-87, 93, 109, 117, 162, 218, 266, 308, 326.

[170] V. al respecto Fierro, "La polémique à propos de *rafʻ al-yadayn fī l-*

7. Obras y transmisiones.

7.1. Obras.

Las obras compuestas por al-Ṭurṭūšī van enumeradas por el orden alfabético de sus títulos, sin que se tenga en cuenta la palabra *Kitāb*.

1) *Kitāb al-'amd fī l-uṣūl/Kitāb uṣūl al-fiqh*. El único autor que menciona esta obra es al-Ḏahabī [171]. El título parece indicar que era un tratado de fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*). No tengo noticia de que se conserve manuscrito alguno. Creo que corresponde a la obra sobre *uṣūl al-fiqh* a la que hace referencia al-Ṭurṭūšī en *Ḥawādiṯ* [172]. Tal vez se trate de la misma obra que la nº 7 o la 14.

2) *Kitāb al-asrār*. Brockelmann señala que esta obra aparece mencionada por al-Ṭurṭūšī dentro de otra obra suya, *Sirāŷ al-mulūk*. Ello quiere decir que lee el comienzo del capítulo XXIII, que versa sobre la razón, de la siguiente manera: "*qad ḏakartu fī Kitāb al-asrār ḥaqīqat al-'aql wa-aqsāma-hu wa-maḥalla-hu wa-aḥkāma-hu*", que Alarcón traduce: "En el Libro de los Misterios he explicado lo referente a la naturaleza real del entendimiento, sus divisiones, lugar que ocupa y sus leyes" [173]. A pesar de esta traducción, Alarcón, en el índice onomástico [174], no parece considerarla obra de al-Ṭurṭūšī, pues plantea la posibilidad de que se trate del *Sirr al-asrār* de Aristóteles (apócrifo), es decir, del *Secretum secretorum*. Ello quiere decir que se ha dado cuenta de otra posible lectura del texto árabe: "*qad ḏukirat fī Kitāb al-asrār ḥaqīqat al-'aql wa-aqsāmu-hu wa-maḥallu-hu wa-aḥkāmu-hu*", es decir, de un verbo en pasiva y no en activa, y una

---

ṣalāt", pp. 83-6. Mi fuente es *I'tiṣām* de al-Šāṭibī. Me comunica el Dr. J. Drory que la misma historia está recogida en los *Aḥkām al-Qur'ān* de Ibn al-'Arabī (IV, 1900). También me comunica la existencia de otras dos anécdotas en las que intervienen al-Ṭurṭūšī y Abū Bakr b. al-'Arabī, recogidas en la *'Āriḍat al-aḥwaḏī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmiḏī* de Ibn al-'Arabī (IV, 262: no he podido consultar esta obra) y en Ṭālibī, *Ārā' Abī Bakr b. al-'Arabī al-kalāmiyya*, I, 57, nota 4.

171 *Siyar*, XIX, 494, nº 285.

172 V. ed. Talbi, p. 149; ed. Turki, nº 283.

173 V. p. 57, trad. Alarcón, I, 263.

174 V. II, 520.

tercera persona singular femenino en vez de primera persona singular. De ser esta última la lectura correcta, el *Kitāb al-asrār* no sería ninguna obra de al-Ṭurṭūšī. Podría tratarse de la obra del ḥanafī al-Dabūsī (m. 430/1039) con el mismo título, que versaba sobre *'ilm al-jilāf* y que Abū Bakr b. al-'Arabī enseñó en Occidente [175], pues lo que dice al-Ṭurṭūšī acerca de su contenido puede encajar dentro de una obra de *'ilm al-jilāf*. (V. **Addenda** al final de la Parte II.)

3) *Kitāb bida' al-umūr wa-muḥdaṯāti-hā/Kitāb fī l-bida' wa-l-muḥdaṯāt*, que corresponde al *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* [176]. Para más datos, v. el apartado 1 del estudio de esta obra.

4) *Kitāb birr al-wālidayn* [177]. Esta obra ha sido editada recientemente por Muḥammad 'Abd al-Ḥakīm al-Qāḍī (Beirut, 1406/1986) [178]; es una lástima que carezca de índice onomástico. La edición está basada en dos manuscritos egipcios, uno de la *Dār al-kutub* y otro de *al-Jizāna al-Taymūriyya*; el primero debe corresponder al manuscrito mencionado por Brockelmann [179]. Existe otro manuscrito además de los utilizados por el editor, a saber, el de la Biblioteca Nacional de Madrid, nº 5341 (v. II., apartado 1.3.), fs. 122v-142v. El transmisor de la obra fue el discípulo de al-Ṭurṭūšī Abū Ṭāhir b. 'Awf. Al-Ṭurṭūšī se ocupó en otras ocasiones del mismo tema: por ejemplo,

---

[175] V. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 180.

[176] Aparece mencionada con este nombre por al-Ḥimyarī y con el anterior, en la *Gunya* del cadí 'Iyāḍ, p. 63. También citada por al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 494, nº 285; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, II, 245; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, nº 46 y *Azhār*, III, 163; Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašf*, V, 77, nº 10074; Majlūf, I, 125, nº 360; Kaḥḥāla, XII, 96; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

[177] Mencionada por 'Iyāḍ, *Gunya*, p. 63; Ibn Jallikān, *Wafayāt*, IV, 263, nº 605; Yāqūt, *Mu'ŷam*, IV, 30; Majlūf, I, 125, nº 360; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150; Alarcón, prólogo, p. XLIX: "examina el derecho de los hijos a desobedecer a los padres, si éstos se oponen al cumplimiento de determinados deberes religiosos por parte de aquéllos".

[178] Quiero agradecer al Prof. M.J. Kister haberme facilitado un ejemplar de esta obra.

[179] V. GAL, SII, 942.

Yāqūt recoge unos versos suyos sobre la piedad filial [180]. En *Birr al-wālidayn* se recoge una anécdota relativa a al-Andalus [181].

Obras de este tipo habían sido compuestas anteriormente [182], por ejemplo, por 'Abd Allāh b. al-Mubārak (m. 181/797), a quien al-Ṭurṭūšī cita en el texto de su obra. En las grandes colecciones de hadiz se pueden encontrar transmisiones al respecto, como es el caso de los *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī y Muslim y de los *Sunan* de Abū Dāwūd, autores a los que también cita al-Ṭurṭūšī. Incluye asimismo algún hadiz *qudsī* e Isrā'iliyyāt. También cita a al-Bāŷī, quien trató el tema en su obra *Siyar al-ṣāliḥīn*, y a místicos como al-Muḥāsibī y Abū Ṭālib Makkī b. Abī Ṭālib [183]. Es importante destacar que al-Gazālī se ocupó del tema en su *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* y de hecho es uno de los autores a los que recurre al-Ṭurṭūšī, citando expresamente el *Iḥyā'* [184]. De este dato se puede concluir que al-Ṭurṭūšī escribió el *Kitāb birr al-wālidayn* después de que al-Gazālī escribiera su *Iḥyā'*, es decir, tras 488/1095-490/1097, y antes de que al-Ṭurṭūšī empezase a apartarse de sus enseñanzas y a refutarle. Cabe la posibilidad de que el motivo que impulsó a al-Ṭurṭūšī a escribir esta obra fuese la experiencia habida con su hijastro (v. apartado 6.).

5) *Kitāb al-du'ā'* [185]. Ha sido editada recientemente por Muḥammad Riḍwān al-Dāya (Beirut, 1988), a partir de un único manuscrito que se encuentra en Damasco y del que no se tenía noticia. Pone de relieve el editor que no hay muchas obras dedicadas a recoger las oraciones personales e invocaciones (*du'ā'*, pl. *ad'iya*), señalando como pertenecientes al género las tituladas *'Amal al-yawm wa-l-layla*

---

[180] *Mu'ŷam*, s.v. Ṭurṭūša.

[181] V. p. 25.

[182] Para otras obras sobre el mismo tema, v. Ahlwardt, V, 104, entre ellas, una de al-Subkī (m. 756/1355).

[183] V. para los primeros pp. 28, 111; para al-Bāŷī, v. pp. 25, 91, y cf. al-Bāŷī, *Sunan al-ṣāliḥīn* (que equivale a la obra citada por al-Ṭurṭūšī), capítulo titulado *mā ŷā'a fī birr al-wālidayn*.

[184] V. *Birr al-wālidayn*, pp. 26-7.

[185] V. Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašf*, V, 83, nº 10109 y Kaḥḥāla, XII, 96.

de al-Nasā'ī y de Abū Bakr b. al-Sinnī (m. 364/974) [186]. A la lista elaborada por al-Dāya se puede añadir el *Kitāb yawm wa-layla* de Abū 'Umar al-Ṭalamankī, que probablemente incluía un contenido parecido[187], así como la obra de al-Bāŷī, *Siyar al-ṣāliḥīn*, que incluye un apartado dedicado al *du'ā'* [188]. Al-Ṭurṭūšī no era partidario del uso indiscriminado del *du'ā'*, como tendremos ocasión de ver al examinar las prácticas que reprueba en *Ḥawādiṯ*. Tal vez por ello escribiese este libro, es decir, con el objeto de mostrar claramente cuáles son los *du'ā'*-s correctos y cómo deben hacerse. Esta obra merecería ser objeto de estudio como muestra de la piedad privada musulmana [189].

6) *Fawā'id*. Ibn al-Abbār menciona unos *Fawā'id* de al-Ṭurṭūšī en las biografías que dedica a los maestros de nuestro personaje, Abū Bakr b. Ḥazm y Umayya b. Gatīl de Denia [190]. Por *Fawā'id* hay que entender recopilaciones de anécdotas, algunas de carácter autobiográfico, género que parece haber proliferado en la época [191]. Lo que no queda claro es quién era el responsable de la recopilación, si el protagonista de las anécdotas o un discípulo suyo. Me inclino a pensar que lo último es lo más probable y que parte de las anécdotas estarían sacadas de la propia obra de al-Ṭurṭūšī, en especial de su *Sirāŷ*[192].

---

[186] Ob.cit., p. 21. El libro de Ibn al-Sinnī ha sido editado recientemente por Sālim b. Aḥmad al-Salafī (Beirut, 1988).

[187] V. Fierro, "El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī", apartado 1.7, nº 2.

[188] Cf. las citas de al-Bāŷī en el *Kitāb al-du'ā'* de al-Ṭurṭūšī, pp. 185, 190, 191, 235, 237, 267 y especialmente p. 260. La parte del *Iḥyā'* de al-Gazālī dedicada al *du'ā'* ha sido objeto recientemente de dos traducciones: la de K. Nakamura, *Kitāb al-aḏkār wa-l-da'awāt. Invocations and supplications* (Cambridge, 1990) y la de P. Cuperley, *Temps et prières. Prières et invocations* (París, 1990).

[189] V. ahora G. Monnot, "Prières privées en Islam traditionnel. Autour d'un texte de Rāzī", *RHR* CCVI (1989), pp. 41-54.

[190] V. *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 583; ed. Cairo, nºs 538 y 583.

[191] Aparece mencionado muy a menudo en las biografías de ulemas contemporáneos de al-Ṭurṭūšī: v. por ejemplo Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 95.

[192] V. por ejemplo pp.23, 40; trad. Alarcón, I, 78-9 y 167, así como el ya

7) *Kitāb al-fiqh*, obra tan sólo citada por al-Maqrīzī. Tal vez se trate de la misma obra que la nº 1 o que la nº 14.

8) *Kitāb al-fitan* [193]. Al género de los *kutub al-malāḥim wa-l-fitan* pertenecen obras como las de Nu'aym b. Ḥammād (m. 228/842) [194] e Ibn Kaṯīr (m. 774/1373) [195]. Entre los andalusíes sabemos que fue cultivado por Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1053) y por al-Bāŷī [196]. Sería interesante que esta obra de al-Ṭurṭūšī se hubiera conservado, pues sin duda en ella tuvo que hacer referencia, de manera directa o indirecta, a acontecimientos contemporáneos como el avance cristiano en al-Andalus y las cruzadas.

9) *Ḥāšiya 'alà iṯbāt al-wāŷib*. Se conserva esta obra, no mencionada en ninguna fuente, en una biblioteca de Estambul [197]. Por su título parece lógico deducir que trataba sobre una cuestión relativa a los *uṣūl al-fiqh*, es decir, sobre la manera de determinar la categoría de obligatorio (*wāŷib*) [198].

10) *Ijtiṣār/Mujtaṣar* (compendio) de la obra de 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ŷa'far b. Ḥayyān, Abū Muḥammad (m. 369/979) [199], *Ajlāq rasūl Allāh* [200]. Ibn Jayr estudió esta obra con Abū Bakr b. al-'Arabī. Pertenece a los escritos de tipo ascético, ya que en ella se

---

mencionado relato del cinturón (v. apartado 4.1.).

193 Mencionada por Ibn Jallikān, *Wafayāt*, IV, 263, nº 605; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

194 V. sobre este autor y su obra el estudio que acompaña a mi edición del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, p. 74.

195 *Kitāb al-nihāya aw al-fitan wa-l-malāḥim* (2 vols, El Cairo 1969).

196 Sobre al-Dānī, v. Fierro y Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas", pp. 108 y 111; sobre al-Bāŷī, v. su obra *Sunan al-ṣāliḥīn*, fs. 218b y 380a.

197 V. Alarcón, prólogo, p. XLVIII.

198 V. al respecto al-Bāŷī, *Risāla fī l-ḥudūd*, nº 40, pp. 19-20.

199 Tradicionista y místico de Iṣfahān, conocido por Abū l-Šayj: v. GAS, I, 200-1.

200 V. Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 276; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

recogen las cualidades morales del Profeta con la intención de que el creyente intente imitarlas en la medida de lo posible. Existe una edición de la obra de Ibn Ḥayyān (ed. Abū l-Faḍl 'A.M. al-Ṣadīq, El Cairo, 1959), así como un ms. del compendio de al-Ṭurṭūšī en Estambul [201].

11) *Kitāb al-istimnā'/Kitāb fī taḥrīm al-istimnā'* [202]. Se conserva un manuscrito en Berlín, nº 4981. Preparo una edición, traducción y estudio de este texto. Algunos alfaquíes musulmanes, entre ellos los pertenecientes a la escuela ḥanbalí, permiten la masturbación (*al-istimnā'*), tanto del hombre como de la mujer, porque la consideran un mal menor que puede evitar otro mayor, a saber, las relaciones sexuales ilícitas (*zinà*). Otros ulemas, especialmente los mālikíes y šāfi'íes, prohiben terminantemente la masturbación [203]. La postura reprobatoria que adopta al-Ṭurṭūšī contrasta con la más permisiva de Ibn Ḥazm [204].

12) *al-Kalām fī l-ginà wa-l-faqr*. La menciona Ibn Jayr al hacer referencia a la obra nº 16, a la que parece haber estado unida [205]. Por su título es evidente que trataba sobre los méritos de la riqueza y la pobreza. Hay que ponerla en relación con las obras nºs 13, 16, 18 y 29.

13) *Kitāb marāqī l-'ārifīn*, obra mencionada exclusivamente por Ibn al-Jaṭīb [206]. El investigador tunecino Ghrab afirma que esta obra tal vez pueda identificarse con la *mu'āraḍa* del *Iḥyā'* de al-Gazālī escrita por al-Ṭurṭūšī (v. nº 26), aunque el hecho de que la cita que hace Ibn al-Jaṭīb de dicha obra contenga un ataque contra al-Gazālī la aproxime a la nº 19 [207]. Podemos pensar que ese ataque debía constituir tan sólo una parte de la obra, siendo el resto una explicación de los

---

[201] Feyzullah 1308/2, fs. 36a-68a. Agradezco a Antonio Jurado haberme conseguido copia de este manuscrito.

[202] Citado en GAL, I, 459; EI[1], II, 378 (M. Ben Cheneb).

[203] V. al respecto Musallam, *Sex and society*, pp. 33-4 y 52-3.

[204] V. *Muḥallà*, XI, 392-3.

[205] V. Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 299.

[206] V. *Iḥāṭa*, III, 267.

[207] "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", p. 162, nota 37.

"peldaños" (de ahí el título) que deben subir los místicos ortodoxos. El discípulo de al-Ṭurṭūšī Abū Bakr b. al-'Arabī refutó por su parte a al-Gazālī en una obra titulada *Sirāŷ al-murīdīn*. El *Kitāb marāqī l-'ārifīn* está relacionado, por su contenido, con las obras n°s 12, 16, 18 y 29.

14) *Kitāb kabīr fī masā'il al-jilāf* [208]. Posiblemente a esta obra se refiere Ibn Jallikān (= al-Ṣafadī) cuando afirma que al-Ṭurṭūšī tenía un método (*ṭarīqa*) para la controversia [209]. 'Iyāḍ, al-Ḥimyarī, Ibn Farḥūn y Ḥāŷŷī Jalīfa [210] están haciendo sin duda referencia a la misma obra cuando afirman que tenía una *Ta'liqa fī l-jilāf/Ta'līqa fī l-jilāfiyyāt/Ta'līq fī masā'il al-jilāf wa-uṣūl al-fiqh*[211], obra mencionada por Ibn al-Ḥāŷŷ [212]. Constaba de cinco volúmenes (*sifr*) según al-Ḍabbī. Hemos visto que la formación de al-Ṭurṭūšī con su maestro andalusí Abū l-Walīd al-Bāŷī consistió fundamentalmente en cuestiones de controversia jurídica, por lo que no parece aventurado suponer que en esta obra reunió las enseñanzas recibidas de al-Bāŷī, completadas con los estudios realizados durante su estancia en Bagdad. El libro gozó de cierta difusión: sabemos por ejemplo que el cadí Ibn Farkūn enseñó el *Ta'līq* a Abū l-Barakāt al-Balafīqī (m. 771/1370) [213].

15) *Mujtaṣar* (resumen) del *Tafsīr* titulado *Kitāb al-kašf wa-l-bayān 'an tafsīr/tabyīn al-Qur'ān* [214], obra de Aḥmad b. Muḥammad

---

[208] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, n° 295; al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 493, n° 285; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, n° 46 y *Azhār*, III, 163; Majlūf, I, 125, n° 360; Pons, *Ensayo*, p. 182, n° 150.

[209] V. *Wafayāt*, IV, 264 y al-Ṣafadī, *Wāfī*, V, 175, n° 2215.

[210] *Gunya*, p. 63; *Rawḍ*, p. 125/153; *Dībāŷ*, II, 245 y 271; *Kašf*, VII, 323.

[211] Para el significado del término *ta'līqa* v. Makdisi, "Muslim institutions", p. 13.

[212] V. *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 272.

[213] V. Cristina de la Puente, "La familia de Abū Isḥāq al-Balafīqī", *EOBA.V* (Madrid, 1992), pp. 309-47.

[214] V. Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 59; 'Iyāḍ, *Gunya*, pp. 63-4; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, n° 46 y *Azhār*, III, 163; Majlūf, I, 125, n° 360; Kaḥḥāla, XII, 96; Pons, *Ensayo*, p. 182, n° 150; GAL, I, 459 y SI, 830; EI[1], II, 378.

al-Ṯa'labī al-Nīsābūrī, Abū Isḥāq (m. 427/1036) [215]. Ibn Jayr estudió esta obra con Abū Bakr b. al-'Arabī, quien a su vez la había estudiado directamente con al-Ṭurṭūšī en el lugar llamado *mahd 'Īsà* de la mezquita al-Aqṣà de Jerusalén [216] en el mes de ramaḍān del año 487/septiembre-octubre 1094. Se conserva parcialmente en manuscrito en El Cairo. Posiblemente procedan de este libro los pasajes de exegesis coránica que se encuentran en todas las obras de al-Ṭurṭūšī.

16) *Muntajab min 'uyūn jaṣā'iṣ al-'ubbād* [217]. Ibn Jayr estudió esta obra con Abū Bakr b. al-'Arabī. De su descripción entiendo que formaba parte de tres *aŷzā'*, otro de los cuales consistía en la disquisición sobre la pobreza y la riqueza (*al-kalām fī l-ginà wa-l-faqr*, v. obra nº 12). Por su título parece claro que versaba sobre cuáles deben ser las características de las gentes devotas y ascetas, razón por la cual su contenido debía estar próximo al de las obras nº 12, 13, 18 y 29.

17) *al-Nihāya fī l-furū' al-mālikiyya* [218]. Tal vez haya que identificarla con el comentario de al-Ṭurṭūšī a la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (nº 22 y cf. nº 7).

18) *Nuzhat al-ijwān al-mutaḥābbīn fī llāh*. Se conserva en un manuscrito que todavía no he podido consultar [219]. De su título se deduce que, por su contenido, es obra relacionada con las nºs 12, 13, 16 y 29.

19) *Risāla* dirigida a Ibn al-Muẓaffar. Fragmentos de esta *Risāla* han sido citados por autores como al-Ḏahabī, al-Wanšarīsī, al-Subkī y

---

[215] V. GAL, I, 350.

[216] Sobre el mérito acordado a la enseñanza en determinados lugares considerados "santos", v. Fierro, "Obras y transmisiones de *ḥadīṯ*", pp. 212-3 y 214.

[217] V. Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 299; Majlūf, I, 125, nº 360; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

[218] V. Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašf*, VI, 404, nº 14097.

[219] Gotha 909, mencionado en GAL, SII, 1012.

al-Sayyid Murtaḍà [220]. Una edición del texto ha sido llevada a cabo por Ghrab [221], basándose en la obra de al-Basīlī (m. 830/1425), *al-Taqyīd al-kabīr 'alà Tafsīr Ibn 'Arafa*, todavía manuscrita. Hay una traducción parcial al español del texto de al-Sayyid Murtaḍà llevada a cabo por Alarcón [222].

Según Ghrab, la carta parece haber sido escrita entre los años 503/1109 (cuando habría tenido lugar la quema de los libros de al-Gazālī en al-Andalus [223]) y 520/1126, fecha de la muerte de al-Ṭurṭūšī, como respuesta a un andalusí, Ibn al-Muẓaffar, quien había escrito a al-Ṭurṭūšī, solicitando su opinión respecto a las obras de al-Gazālī y su quema. La identificación de ese "Ibn al-Muẓaffar" no es fácil. En opinión de Ghrab [224], podría tratarse del médico 'Abd Allāh/'Ubayd Allāh b. al-Muẓaffar b. 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Bāhilī al-Marīnī, Abū l-Ḥakam, nacido en Almería en 486/1093 y que viajó a Oriente en dos ocasiones (516/1122 y 518/1124), visitando, entre otras ciudades, Alejandría. Sin embargo, ningún biógrafo menciona que tuviese contacto con al-Ṭurṭūšī. A las reservas que no deja de expresar Ghrab respecto a esta identificación, hay que añadir el hecho de que el nombre de la persona que escribió a al-Ṭurṭūšī pidiéndole su opinión aparece en los textos como 'Abd Allāh b. al-Muẓaffar, Abū Muḥammad. Planteo la posibilidad de que se trate de un hijo del hūdí Yūsuf b. Sulaymān b. Hūd al-Muẓaffar, al que había correspondido Lérida en el reparto hecho por su padre [225]. Este hijo, que de existir sería conocido como Ibn al-Muẓaffar, preocupado por la polémica que los escritos de al-Gazālī había suscitado en al-Andalus,

---

220 *Siyar*, XIX, 494; *Mi'yār*, XII, 186-7; *Ṭabaqāt* (ed. en 4 vols.), IV, 122-32; *Itḥāf* (ed. El Cairo, 1311H), I, 28, 179; II, 411 y IX, 442.

221 "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", pp. 158-163.

222 V. prólogo, pp. LIV-LV.

223 Como es sabido, la introducción del *Iḥyā'* en al-Andalus despertó la hostilidad de varios alfaquíes mālikíes, especialmente del cadí de Córdoba Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. Ḥamdīn (439/1047-508/1115), autor de varias epístolas de refutación contra al-Gazālī. Si la existencia de polémica parece fuera de toda duda, el hecho de la quema no parece tan claro, ya que puede ser propaganda almohade: v. Ghrab, "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", pp. 146-54.

224 "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", pp. 139-141.

225 V. Turk, *El reino de Zaragoza*, pp. 76-80.

habría escogido para consultar sobre el tema a un ulema que había tenido conexiones con el reino de Zaragoza, al que tal vez hubiese conocido en su niñez y juventud, y que había alcanzado gran prestigio después.

Los puntos principales de esta epístola son los siguientes:

- al-Ṭurṭūšī afirma haber tenido trato con al-Gazālī: "Yo he visto a Abū Ḥāmid y he hablado con él, encontrando que era un hombre de gran comprensión e inteligencia (*wāfir al-fahm wa-l-'aql*), conocedor de las ciencias religiosas".

- Al-Gazālī se habría apartado luego de los ulemas, teniendo tratos con el poder político (*al-'ummāl*) y haciéndose sufí.

- En esa nueva etapa, empezó a oponerse a los alfaquíes recurriendo a "las doctrinas de los filósofos y a las alegorías de al-Ḥallāŷ" [226].

- El libro de al-Gazālī *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* es calificado por al-Ṭurṭūšī como más merecedor del título de *Imātat 'ulūm al-dīn*, pues en él "trató las ciencias de los *aḥwāl* y las alegorías de los sufíes, a pesar de que no estaba familiarizado con ellas ni era experto en su conocimiento", de manera que dejó de ser un ulema y no llegó a ser un sufí. Además, "llenó su libro con mentiras contra el Profeta. No conozco ningún libro sobre la faz de la tierra que tenga más mentiras sobre el Profeta que éste. Luego lo embrolló con las doctrinas de los filósofos y las alegorías de al-Ḥallāŷ y los significados de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*). Éstos ven la profecía como algo que se puede adquirir; para ellos, el profeta no es nada más que una persona virtuosa que imita las mejores cualidades morales", que controla su alma hasta que no la domina ninguna pasión y que de esa manera se transforma en guía para las criaturas. No aceptan "que haya sido Dios quien haya enviado un mensajero a las criaturas, y creen que los milagros son estratagemas y prestidigitaciones". Afirma que quien pretende proteger al Islam con las doctrinas de los filósofos y con opiniones lógicas es como el que lava su vestido con orina. Se muestra especialmente contrario a la afirmación de al-Gazālī de que no es lícito desvelar ciertas realidades religiosas en los libros, pues ello no deja de ser lo mismo que mantienen los bāṭiníes.

---

[226] V. al respecto Massignon, *Passion*, II, 42, 327; III, 364, 367-8.

- Afirma que si al-Gazālī creyese realmente lo que escribe, habría que declararlo infiel; si no lo creyese, habría que declararlo extraviado.

- Por último, se muestra partidario de la quema de sus libros, de la misma manera que los Compañeros del Profeta quemaron las páginas de los ejemplares del Corán que contradecían el ejemplar de 'Uṯmān b. 'Affān.

Opiniones parecidas con respecto a Abū Ḥāmid al-Gazālī fueron mantenidas por al-Māzarī [227] y por Abū Bakr b. al-'Arabī, diciendo este último: "Nuestro maestro ... se introdujo en el vientre de los filósofos y, cuando quiso salir, no lo consiguió" [228].

20) *Risāla* dirigida a Ibn Tāšufīn [229]. El texto árabe se ha conservado en el *Kitāb ansāb al-barbar wa-mulūki-him* [230]; fue editado en 1976, junto con una carta de al-Gazālī también dirigida al emir almorávide [231]. Una traducción al español fue realizada en 1977 por Viguera, en cuyo estudio me baso.

La *Risāla* es una compilación de exhortaciones y máximas, consistentes en citas coránicas, hadices y anécdotas relativas a las primeras generaciones de musulmanes, con las que se quiere hacer ver al emir (a cualquier emir) cómo se debe gobernar de acuerdo con la ley islámica y para instaurar justicia y bienestar en este mundo y obtener por tanto una recompensa en el otro. Se pone de relieve la dificultad de la misión encomendada: "¡Oh, Abū Ya'qūb!, has sido probado con una orden que, si hubieran de soportarla los cielos, se rajarían; si los astros, caerían; si la tierra y los montes, temblarían y se allanarían..."; "Pues yo tengo por ti un inmenso temor, sé devoto de Dios, Oh Abū Ya'qūb, en las cosas de la comunidad de Mahoma ..., que con Dios ... estás en

---

[227] V. Asín Palacios, "Un faquīh siciliano".

[228] V. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 507, nota 2.

[229] V. Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 299; Majlūf, I, 125, nº 360; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

[230] Obra de Muḥammad b. Abī l-Maŷd al-Magīlī, ms. en la Biblioteca General de Rabat (K 1275, pp. 133-9). Todavía no se ha editado en su totalidad.

[231] En el libro *Al-Waṯā'iq. Maŷmū'āt dawriyya tuṣdiru-hā Mudīriyyat al-waṯā'iq al-malikiyya* (vol. I, Rabat, 1976, con un prólogo de 'Abd al-Wahhāb b. Manṣūr), pp. 210-9. También por al-Šayyāl en un apéndice en su monografía sobre al-Ṭurṭūšī, y, recientemente, por Dandaš, *Dawr al-murābiṭīn*, pp. 204-217.

una situación por la que ha de demandarte sobre cada uno de ellos, individuo por individuo, tanto hombre como mujer, niño o anciano, libre o esclavo, musulmán o *ḏimmī*"; "...todas las prohibiciones de Dios que sean transgredidas, a ti serán reclamadas, ya que tienes poder para cambiarlas" [232]. El ejemplo de las generaciones *salaf* sirve para poner de relieve la diferente actitud existente entonces si se la compara con la que vino después: 'Umar b. 'Abd al-'Azīz "entendía ... el ejercicio del poder como una aflicción, mientras tú y los tuyos lo estimáis como fortuna" [233]. Hay algunos pasajes en los que al-Ṭurṭūšī parece criticar duramente a Ibn Tāšufīn: "Ha llegado a mi conocimiento, Abū Ya'qūb, que te ocultabas de los musulmanes tras los muros (de tu palacio), sirviéndote, para no verles, de chambelanes ...; uno que iba a pedirte algo se pasaba un día entero a tu puerta, sin verte..."; "¡Abū Ya'qūb!, he tenido noticia de que te apropiabas, con detrimento de los musulmanes, de gran cantidad de las cosas fútiles del mundo y sus seducciones; que vestías con lujo, comías lo exquisito, gozabas de sus placeres y apetencias..." [234]. Pero se trata, en realidad, de recursos retóricos para exhortarle a hacer precisamente todo lo contrario: atender a sus súbditos y negarse a tener una vida regalada para no olvidar que parte de sus súbditos pasan necesidades. Recordarle, en suma, que según ejerció su cargo será recompensado: "¡Abū Ya'qūb!, ya tienes bastante edad y las fuerzas te abandonan. La cabeza se te ha encanecido, el mundo se te retira y sale la Otra Vida a tu encuentro ..."[235]. En lo que más se insiste es, por un lado, en la justicia [236],

---

[232] Viguera, "Cartas", pp. 364, 365, 366.

[233] Viguera, "Cartas", p. 365.

[234] Viguera, "Cartas", pp. 367, 368, y cf. p. 369. Cf. *Sirāŷ*, p. 50; trad. Alarcón, I, 218-9: "Los motines más graves que he presenciado contra los reyes y los más serios de que durante mi vida he tenido noticia, han sido motivados por no tratar personalmente los asuntos con los interesados. Los vasallos sometidos a un solo sultán a él es a quien han de acudir; pero si el soberano no se entiende directamente con ellos, se multiplican entonces los soberanos. ¡Oh, rey ofuscado! Tú te ocultas de la vista de tus vasallos, por medio de ujieres y porteros, y, a más de ellos, te vales de elevadas fortalezas e inexpugnables recintos de piedra, agua y arcilla; mientras que las puertas de Dios están abiertas para todo el que lo solicita...".

[235] Viguera, "Cartas", p. 369.

y, por otro, en el cumplimiento del deber del *ŷihād*: "Debes saber, Abū Ya'qūb, que Dios ... ha preceptuado la Guerra Santa sobre todos los musulmanes, y no lo ha refutado ningún tirano, alejado de la ortodoxia, ni ningún impío alejado de Dios, sin que le llegase su hora ... Y no se le exime a nuestro pueblo de combatir al enemigo, en tanto no entregue el tributo de *ŷizya* o acepte el Islam ... Tienes obligación, pues, de combatir a los herejes (*kuffār*) en aquellas fronteras del Islam que tienes cercanas, ya que eres el rey (musulmán) más próximo a ellas, y posees caballos ... y armas, y efectos y máquinas de guerra, ejércitos musulmanes, soldados, todos a tus órdenes. Y, lo mismo que tú, todos los guerreros, combatientes, con fuerza y poder, que son vecinos y contiguos tuyos. Y tú estás en trance de dejar perder a aquellos musulmanes, con sus mujeres e hijos, que se encuentran en las fronteras de al-Andalus" [237]. Ambos deberes, *ŷihād* y justicia, están relacionados; sin justicia no habrá victoria: "¡Oh, Abū Ya'qūb!, si quieres vencer al enemigo, debes ser justo con tus súbditos" [238].

La carta parece haber gozado de bastante favor, ya que Ibn Jayr (m. 575/1179) afirma cómo se la oyó leer, más de una vez, a Abū Bakr b. al-'Arabī.

Esta *Risāla* tiene varios pasajes en común con una obra posterior de al-Ṭurṭūšī, el *Sirāŷ al-mulūk* (terminada de componer en 516/1122), de manera que tal vez cabría formular la hipótesis de que la primera despertase el deseo de componer luego la otra. Sabemos que la *Risāla* es anterior a *Sirāŷ*, pues fue solicitada a al-Ṭurṭūšī por parte de Abū Bakr b. al-'Arabī y de su padre. Generalmente se ha considerado que la escribió durante el encuentro que tuvo con ellos en Alejandría [239]. Sin embargo, la evidencia interna indica, en mi opinión, que fue redactada en Siria. En efecto, dice al-Ṭurṭūšī: "Estábamos en esta *tierra sagrada* [240], asístala Dios en sus desgracias, y se nos exponían noticias tuyas y de lo que hacías en cumplimiento del precepto divino

---

[236] Lo mismo sucede en la carta escrita por al-Gazālī.

[237] Viguera, "Cartas", p. 371. Al-Ṭurṭūšī tal vez pensaba en familiares suyos que habían quedado en la frontera.

[238] Viguera, "Cartas", p. 372.

[239] V. Ṭālibī, *Ārā' Abī Bakr*, I, 57, nota 4.

[240] El subrayado es mío.

... de combatir al enemigo, para reforzar Su religión y Su palabra, y todos los ulemas, alfaquíes, defensores ... de la religión, devotos, ascetas, consagrados a Dios ... que estábamos aquí, pedíamos a Dios ... que te diera Su ayuda y apoyo, para que lograras la victoria ... cuando nos llegó a esta *tierra sagrada*, el alfaquí Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. al-'Arabī y su hijo el alfaquí ... Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh..." [241]. La expresión "tierra sagrada" (*al-arḍ al-muqaddasa*) es el término que se usa para referirse a Siria/Palestina e incluso a Jerusalén; la expresión "asístala Dios en sus desgracias" se refiere sin duda a los acontecimientos que tienen lugar durante los años 463/1071-492/1099, cuando salŷūqíes, fāṭimíes y cruzados se disputaron la zona.

21) *Risālat al-'udda 'inda al-kurūb wa-l-šidda*, de la que al parecer hay un manuscrito en Estambul [242]. Posiblemente su contenido coincidía con el capítulo LIX del *Sirāŷ*: "exposición de varios casos demostrativos de que cuando el hombre llega al grado máximo de la angustia y la desesperación a que cualquier situación difícil y comprometida pueda conducirlo, cambia radicalmente el estado de cosas, y lo que era pesar y terror, se convierte en gozo y bienestar"[243]. Cita un caso ocurrido en Córdoba, otro en Denia y otro del propio autor (la historia del dinero y el cinturón a la que ya hemos hecho referencia) [244]. El caso de Córdoba tiene como protagonista a Qāsim b. Muḥammad Ibn al-Šabānisī (m. 430/1038), uno de los procesados por *zandaqa* en época de Almanzor [245] y condenado a muerte; sin embargo, la intervención de un alfaquí hace que se le perdone la vida. El caso ocurrido en Denia muestra cómo el buen consejo dado por un viajero salva a los que lo siguen, pero no al viajero que lo había dado y que había hecho caso omiso de él. El maestro de al-Ṭurṭūšī, al-Bāŷī, ya había tratado el tema de *al-faraŷ ba'da l-šidda* en sus *Sunan al-ṣāliḥīn* (f. 325b).

---

[241] Viguera, "Cartas", pp. 371-2.

[242] V. Alarcón, prólogo, p. XLVIII.

[243] Alarcón, prólogo, p. XL.

[244] V. trad. Alarcón, II, 282-5, 285 y 296-7. V. también *Kitāb al-du'ā'*, p. 138.

[245] V. Fierro, *Heterodoxia*, pp. 162-6.

22) *Šarḥ* de la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) [246], el conocido texto mālikí en el que su autor resumió los puntos principales de la doctrina de la escuela. Tal vez haya que identificarla con la obra nº 17 (cf. nº 7).

23) *Sirāŷ al-hudà* [247]. Ibn Jallikān, único autor que menciona esta obra, se refiere a ella diciendo que la compuso para al-Baṭā'iḥī. Es evidente que se estaba refiriendo al *Sirāŷ al-mulūk* (nº 24), aunque luego menciona este libro como si se tratara de otra obra.

24) *Sirāŷ al-mulūk* [248]. Se conservan numerosos manuscritos, ya señalados por Brockelmann, y ha sido editada varias veces (Būlāq, 1289H; Alejandría, 1289H; El Cairo, 1306/1888-1889; El Cairo, 1319H). Fue objeto de una traducción al persa por Taqī l-dīn Muḥammad Ṣadr al-dīn (m. 1036/1626); hay una traducción al español por M. Alarcón a partir de la edición de El Cairo, 1319H, *Lámpara de los príncipes por Abubéquer de Tortosa* (Madrid, 1930-1) [249]; con anterioridad, había traducido Dozy algunos fragmentos [250].

Al-Ṭurṭūšī terminó de componer esta obra el 14 de raŷab del año 516/18 de septiembre de 1122, dedicándola al visir al-Baṭā'iḥī [251]. Según al-Ḍabbī, lo compuso en un *maŷlis* que hubo entre él y el visir "que sería largo de contar". Por otro lado, como se señaló

---

[246] V. al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, nº 46 y *Azhār*, III, 163; Majlūf, I, 125, nº 360; Kaḥḥāla, XII, 96; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

[247] V. *Wafayāt*, IV, 264; Majlūf, I, 125, nº 360; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

[248] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 295; Ibn Jallikān, *Wafayāt*, IV, 263, nº 605; al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 492, nº 285; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, II, 246; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 85, 88 y V, 534; al-Ṣafadī, *Wāfī*, V, 175, nº 2215; Majlūf, I, 125, nº 360; Kaḥḥāla, XII, 96; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150; EI[1], II, 378 (M. Ben Cheneb). En la *Gunya* del cadí 'Iyāḍ aparece con el título de *Naẓm al-sulūk fī wa'ẓ al-mulūk*: v. p. 63.

[249] V. la reseña que le dedicó G. Levi della Vida en *Oriente Moderno* XII (1932), pp. 261-5.

[250] V. *Recherches*, 3ª ed., II, 234-49.

[251] V. GAL, I, 459.

anteriormente, al-Maqrīzī nos informa de que lo había empezado a componer para al-Afḍal (*wa-kāna qad ṣannafa-hu li-l-Afḍal*).

Casi todos los biógrafos de al-Ṭurṭūšī incluyen el comentario de que esta obra suya es suficiente para dar una idea del mérito de su autor. Éste también tenía una alta opinión de su obra, pues afirma: "...no hay que admirarse de que quien haya leído mi libro sea un hombre probo y cabal, sino de que haya quien, habiéndolo leído, no lo sea" [252].

Se ha querido ver en la composición de esta obra una influencia de otro libro, atribuido a al-Gazālī, *al-Tibr al-masbūk* [253]. La autoría de esta última obra se ha puesto recientemente en duda [254] con el argumento de que "a religious scholar and ascetic hardly makes an obvious candidate for the authorship of a mirror, least of all for one which completely ignores the existence of the caliphate". El argumento, sin embargo, es poco convincente, ya que tenemos otros ejemplos de ulemas y ascetas que escribieron "espejos de príncipes", entre ellos el propio al-Ṭurṭūšī, quien tampoco menciona nunca el califato [255].

Los "espejos de príncipes" constituyen un género que participa del *adab* y de los escritos políticos, ocupando una posición intermedia entre los escritos políticos de los juristas y los de los filósofos, pues en ellos hay más interés por la práctica que por la teoría del gobierno [256]. Es cierto que se trata de una literatura edificante que plantea un ideal, pero también es cierto que parcialmente son obras de protesta contra los males de la sociedad contemporánea y contra el fracaso del ideal. Por lo tanto, y hasta cierto punto, los "espejos" tienen como objetivo

---

[252] V. *Sirāŷ*, p. 60; trad. Alarcón, I, 279.

[253] V. Alarcón, prólogo, p. XIX, nota 3 y Viguera, "Cartas", p. 363, nota 1. I. Goldziher, en su *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte* (Leiden, 1916, p. 100), plantea la hipótesis de que al-Ṭurṭūšī escribió su libro para rebajar el mérito de la obra de al-Gazālī.

[254] V. Crone, "Did al-Ghazālī write a mirror for princes?", especialmente pp. 168 y 191, nota 160.

[255] Por otro lado, recoge anécdotas que muestran que el nombre puede ser perpetuado por hechos gloriosos (*Sirāŷ*, pp. 46-7; trad. Alarcón I, 201, 202), aspecto que, según Crone, tampoco se aviene con un autor ulema y asceta.

[256] V. al respecto los estudios de Lambton y Viguera citados en la bibliografía.

remediar los males políticos contemporáneos. De acuerdo con la teoría del *Sirāŷ al-mulūk*, el derecho del sultán a gobernar no debe ser cuestionado, puesto que su nombramiento es divino: obedecer al sultán es obedecer a Dios [257]. La sociedad humana necesita de autoridad; en la institución del sultán hay un argumento en favor de la existencia de Dios [258]. Un pacto eterno entre Dios y sus reyes impone a cada gobernante tratar a sus súbditos con justicia, equidad y beneficencia. Es el mismo tipo de relación que se establece entre el alma y el cuerpo: a no ser que el alma esté sana, el cuerpo no lo estará. Si el sultán es bueno, las gentes prosperarán en esta vida y se salvarán en la otra. Si es malo, es inevitable la corrupción general. El sultán injusto es el castigo enviado por Dios a las gentes por su desobediencia y por lo tanto hay que soportarlo y no rebelarse contra él. Éste es el punto de vista de los juristas: una sola hora de revuelta es más terrible que la tiranía del sultán un año entero [259]; "son preferibles sesenta años de tiranía a una hora de motín" [260]. Los reinos prosperan si hay justicia, ya sea justicia divina o humana. Al-Ṭurṭūšī cita la máxima de que la monarquía puede perdurar a pesar de la infidelidad, pero no si no hay justicia. El ideal de los "espejos" es, en efecto, la justicia, entendida, no como justicia legal, sino como el ordenamiento armonioso y equilibrado de la sociedad de acuerdo con un plan de origen divino. Es en este sentido que el objetivo de los autores de "espejos" era práctico: frenar a los gobernantes, hacer que el reino de Dios estuviera más cerca, indicando al gobernante la práctica de la justicia y el cuidado de sus súbditos. Son obras, de todas formas, permeadas de ética islámica, puesto que la meta del estado es, para sus autores, crear las condiciones necesarias para que el Islam pueda florecer y los fieles llevar a cabo sus deberes. El gobernante ideal, que tiene que ejercer poder coercitivo para mantener el estado y ejecutar la ley, tiene poder absoluto y sólo puede responder ante Dios, lo cual en un mundo imperfecto lleva inevitablemente a la tiranía, que es lo que los autores de "espejos" quieren evitar. Pero el único medio de disuasión del que realmente

---

[257] V. *Sirāŷ*, p. 51; trad. Alarcón, I, 228.

[258] *Sirāŷ*, pp. 38 y 41-2; trad. Alarcón, I, 159 y 175.

[259] V. *Sirāŷ*, pp. 42, 45; trad. Alarcón, I, 177, 194.

[260] V. por ejemplo los capítulos XV y XL.

disponen, y que no siempre es efectivo, es la amenaza del infierno [261]. Recordar dicha amenaza es la función de los ulemas, a pesar de que todo trato con el sultán pone en peligro, en principio, la integridad moral y la independencia del ulema. Al-Ṭurṭūšī insiste mucho en el respeto y consideración que el sultán debe tener hacia los ulemas [262] y trata la relación que existe entre la religión y el poder [263].

Según Lambton, al-Ṭurṭūšī, al escribir en una época en la que el poder musulmán declinaba en la Península Ibérica, concede gran importancia a la prevención del desorden y opina que el principal objetivo de la generosidad del sultán debe ser el ejército. Como contemporáneo de la primera cruzada, la situación en el Oriente islámico debió influir también sin duda. Su preocupación por la política a seguir respecto a los ḏimmíes se transluce en el capítulo LI, dedicado a mostrar que la autoridad no debe ser concedida a los infieles, práctica que se reprochó a los reyes de taifas en al-Andalus y a los fāṭimíes en Egipto.

Ibn Jaldūn habla de esta obra en su *Muqaddima* de forma no muy halagüeña. Tras afirmar que al-Ṭurṭūšī ha tratado en su *Sirāŷ al-mulūk* el mismo asunto que él trata en su *Muqaddima*, concluye que el resultado al que ha llegado al-Ṭurṭūšī es una obra comparable a los sermones de los predicadores. Así, dice que el *Sirāŷ* es una "obra dispuesta por capítulos que ofrecen gran analogía con los capítulos y problemas contenidos en nuestro libro. Pero no acertó a dar de lleno en el blanco, y las cuestiones quedaron sin prueba ni aclaración suficiente. Se limita a dedicar un capítulo especial a cada cuestión, y después amontona multitud de anécdotas y de historias, traslada expresiones atribuídas a sabios de Persia ..., y también de filósofos indios, y añade multitud de máximas atribuídas a Daniel, a Hermes y a otros grandes hombres. Mas no llegó a levantar el velo que oculta la verdad ni a disipar, por medio de argumentos derivados de la propia realidad de las cosas, la oscuridad en que el asunto se halla envuelto. Su obra no sirve sino para transmitirnos ideas de otros, y sólo consiste en una serie de exhortaciones, semejantes a sermones. El autor ha dado vueltas, por

---

261 V. *Sirāŷ*, p. 35; trad. Alarcón, I, 141.

262 V. capítulo XXII, XXXVII.

263 V. capítulo XVIII.

decirlo así, alrededor del asunto, sin conseguir descubrirlo. No ha comprendido bien cuál era el objeto que se proponía realizar y no ha desarrollado suficientemente ninguna cuestión" [264]. Asín Palacios ha planteado la posibilidad de que una de las historias edificantes recogidas proceda de una redacción árabe de la vida de Santa Marina [265].

Han quedado recogidas en *Sirāŷ* algunas noticias relativas a al-Andalus, como ya pusieron de manifiesto Dozy y Pons Boigues, habiendo traducido ambos algunos pasajes. Ofrezco a continuación una sucinta relación de dichas noticias:

- *Sirāŷ*, p. 20; trad. Dozy, pp. 240-1 y Alarcón, I, 69-70 (el cristiano asceta y Musta'īn de Zaragoza).
- *Sirāŷ*, p. 23; trad. Alarcón, I, 80-1 (construcción de un palacio por al-Ma'mūn b. D̲ī l-Nūn).
- *Sirāŷ*, p. 29; trad. Alarcón, I, 110-2; M. Alarcón, "Un caso de limitación del poder real en la España musulmana", *Anuario de Historia del Derecho*, II (1925), pp. 196-9 (los alfaquíes de Córdoba se oponen a Almanzor).
- *Sirāŷ*, p. 99; trad. Alarcón, II, 44 (revuelta en Córdoba).
- *Sirāŷ*, p. 108; trad. Alarcón, II, 97 (motivos de la pérdida de al-Andalus).
- *Sirāŷ*, p. 116; trad. Alarcón, II, 135 (cahiz y arroba de Córdoba).
- *Sirāŷ*, pp. 129-30; trad. Dozy, pp. 248-9; trad. Alarcón, II, 206-7 (anécdota de un cordobés con su vecino cristiano).
- *Sirāŷ*, p. 144-5; trad. Dozy, pp. 237-40; trad. Alarcón, II, 282-5 (caso de Qāsim b. Muḥammad Ibn al-Šabānisī).
- *Sirāŷ*, p. 145; trad. Alarcón, II, 285 (caso ocurrido en Denia).
- *Sirāŷ*, p. 149; trad. Alarcón, II, 305 (hechos de armas entre musulmanes y cristianos en la frontera superior).

---

[264] Trad. Alarcón, prólogo, p. XVI; v. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 52; trad. Monteil, p. 80.

[265] V. *Sirāŷ*, p. 20; trad. Alarcón, I, 67-9, y M. Asín Palacios, "Une vie abregée de Sainte Marine", *Revue de l'Orient Chrétien* 1908. V. también trad. Alarcón I, 121, nota 1 y I, 375.

- *Sirāŷ*, p. 152; trad. Dozy, pp. 245-8; trad. Alarcón, II, 318-9 (batalla de Alcoraz) [266].

- *Sirāŷ*, p. 152-3; trad. Dozy, pp. 235-7; trad. Alarcón, II, 320-3 (un hecho de armas en época de Almanzor).

- *Sirāŷ*, p. 154; trad. Alarcón, II, 326-8 (una versión de la conquista de al-Andalus por los musulmanes).

- *Sirāŷ*, pp. 155-6; trad. Dozy, pp. 242-5; trad. Alarcón, II, 333-4 (batalla entre al-Muqtadir y Ramiro I).

- *Sirāŷ*, p. 156; trad. Alarcón, II, 336-8 (anécdota relativa a su pariente Ibn Fatḥūn).

25) *al-Su'ūd fī l-radd 'alà l-yahūd* [267]. En *Sirāŷ*, al-Ṭurṭūšī se muestra favorable a la dureza de trato contra los judíos y cristianos ḏimmíes, insistiendo especialmente en la prohibición de elevarlos a posiciones de autoridad sobre los musulmanes y llegando a recoger la opinión de que en territorio islámico no se debe dejar en pie ninguna sinagoga ni iglesia, antigua o nueva [268]. Uno se pregunta por qué dedicó sus esfuerzos a polemizar contra los judíos, siendo así que en su época la principal amenaza procedía de los cristianos.

26) *Ta'līf 'ārada bi-hi l-Iḥyā'/Kitāb kabīr yu'āriḍu bi-hi Kitāb al-iḥyā'* [269]. Cuando al-Ḥimyarī afirma, refiriéndose a al-Ṭurṭūšī: "hizo observaciones respecto al *Iḥyā'*, obra de la que se había apartado,

---

[266] Este encuentro le fue relatado a al-Ṭurṭūšī por un participante en la batalla. Si ésta tuvo lugar en el año 490/1096, ello quiere decir que el participante se la relató en Alejandría.

[267] V. 'Iyāḍ, *Gunya*, p. 63; al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 494, nº 285; al-Maqrīzī, *Muqaffà*.

[268] V. capítulo LI, trad. Alarcón, II, 143-54, así como *Mi'yār*, II, 239 y v. también II, 251; Lev, *State and society*, pp. 180-91.

[269] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 295; al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 494, nº 285; Ḥāŷŷī Jalīfa, VII, 323; Majlūf, I, 125, nº 360. Entre los autores que han tratado la relación entre las obras de al-Ṭurṭūšī y al-Gazālī se cuentan M. Schreiner, "Beitrâge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", *ZDMG* 52, pp. 463-512, especialmente p. 503; Goldziher, "Mohammed ibn Toumert"; p. 37; al-Naššār, "Abū Ḥāmid al-Gazālī wa-mu'āriḍū-hu"; Ormsby, *Theodicy*, pp. 98-9 (este autor cree que la crítica de al-Gazālī hecha por al-Ṭurṭūšī - v. obra nº 19 - influyó en su discípulo Abū Bakr b. al-'Arabī, pero ¿no pudo ser al revés?).

censurando que se creyese en ella" (*wa-la-hu fī (l)-Iḥyā' kalām wa-kāna munḥarif^an 'an-hu wa-suyyi'a al-i'tiqād fī-hi*), esta descripción parece corresponder a la *Risāla* dirigida a Ibn al-Muẓaffar (nº 19) y no a la obra que ahora nos ocupa. Al-Ḍabbī, en efecto, afirma que al-Ṭurṭūšī escribió un gran libro en el que emulaba el *Iḥyā'*, libro del que él había visto una pequeña parte [270]. Ya he indicado (v. nº 13) que, según Ghrab, ese gran libro podría identificarse con la obra de al-Ṭurṭūšī titulada *Kitāb marāqī al-'ārifīn*. El Prof. M. Ben Cherifa me comunica que en la Biblioteca Real de Marrākuš se conserva parcialmente una obra de al-Ṭurṭūšī estructurada de la misma manera que el *Iḥyā'* de al-Gazālī. No he podido tener acceso a ese manuscrito, cuya consulta permitirá establecer si la *mu'āraḍa* de al-Ṭurṭūšī incluía al mismo tiempo una refutación de la obra de al-Gazālī.

Si damos pues crédito a al-Ḍabbī, además de las censuras contra al-Gazālī expresadas en las obras nºs 13 y 19, al-Ṭurṭūšī habría escrito un gran libro, consistente en una "emulación" de la obra de al-Gazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, compuesta por al-Gazālī, al menos parcialmente, entre 488/1095 y 490/1097 [271]. Ya he mencionado que al-Ṭurṭūšī cita el *Iḥyā'* en su *Birr al-wālidayn* y que afirma expresamente haber tenido trato con al-Gazālī, de manera que hay que deducir que tuvo contacto con él en Siria/Palestina (posiblemente en Jerusalén), estudiando directamente con al-Gazālī la parte que ya estuviera compuesta del *Iḥyā'*. Otra posibilidad es que conociera la obra o parte de ella a través de Abū Bakr b. al-'Arabī, quien se encontró con al-Gazālī en el año 490/109 y parece haber sido el primer introductor del *Iḥyā'* en al-Andalus (año 493/1100) [272]: es lógico pensar que, cuando maestro y

---

[270] *Bugya*, nº 295.

[271] Según M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de Ghazali* (Beirut, 1959), p. 42, fue compuesta entre 489/1096 y 495/1101. Según Hourani, "A revised chronology", p. 296, al-Gazālī compuso su obra entre 489-90/1096-7 en Damasco y Jerusalén.

[272] Al-Ṭurṭūšī y él parecen haber sido los únicos discípulos directos de al-Gazālī. Discípulo de discípulos suyos fue Aḥmad b. 'Umar al-Ma'āfirī, de Murcia (v. Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 190); Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'dān al-Wā'iẓ enseñaba en el año 603/1206 la *risāla qudsiyya* de al-Gazālī (ibid., nº 251); Abū l-Ṣalt Umayya b. Abī l-Ṣalt transmitió unos versos suyos (ibid., nº 539).

discípulo se volvieron a encontrar en Alejandría, Ibn al-'Arabī le enseñase a al-Ṭurṭūšī su copia del libro de al-Gazālī. Resumiendo, al-Ṭurṭūšī se sintió tan atraído por la obra de al-Gazālī que pretendió emularla, si bien posiblemente compuso su propia obra libre de los errores que achacaba al autor oriental (V. **Addenda** al final de la Parte II).

27) *Kitāb taḥrīm al-ginā' wa-l-lahw 'alà l-ṣūfiyya fī raqṣi-him wa-samā'i-him* [273]. Está recogida en tres de los cuatro mss. conocidos de *Ḥawādiṯ* (v. II., apartado 1.3.) y parece que fue considerada parte de esta última obra. Citas de este *Kitāb taḥrīm al-ginà* están recogidas por Ibn al-Ḥāŷŷ, quien lo llama *Kitāb fī inkār al-ginā' wa-l-samā'/Kitāb al-nahy 'an al-agānī* [274], y por al-Wanšarīsī [275].

28) *Kitāb fī taḥrīm ŷubn al-Rūm* [276]. Existe un ms. del que he tenido noticia a través del prof. J. Sadan y cuya edición aparecerá proximamente [277]. Han llamado la atención sobre esta obra Pérès [278] y Cook [279]. Al-Ṭurṭūšī estaba en contra de la importación, venta y consumo del queso fabricado por los cristianos, y esta postura contraria fue una de las razones por las que se estropearon sus relaciones con los Banū Ḥadīd. De ello se puede deducir que esta familia tenía intereses de tipo económico en la importación de queso cristiano.

---

[273] 'Iyāḍ menciona en la *Gunya* (p. 63) una *Risālat taḥrīm al-ginā'*; al-Maqrīzī la cita como *Kitāb taḥrīm al-ginā'*; v. también al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 494, nº 285; Majlūf, I, 125, nº 360.

[274] *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 10, III, 102, 103.

[275] V. *Mi'yār*, XI, 162. Sobre la cuestión de la licitud del canto v. II., apartado 3.1.1.

[276] al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, nº 46 y *Azhār*, III, 163; Majlūf, I, 125, nº 360; Pons, *Ensayo*, p. 182, nº 150.

[277] Agradezco al Prof. J. Sadan la información brindada.

[278] *Poésie*, p. 316.

[279] V. "Magian cheese: an archaic problem in Islamic law", *BSOAS* XLVII (1984), pp. 449-67, especialmente p. 456, nota 69.

29) *Kitāb fī l-zuhd* (*wa-l-taṣawwuf*) [280]. Hay que ponerla en relación con las obras nºs 12, 13, 16 y 18.

30) Poemas. Casi todos los biógrafos de al-Ṭurṭūšī citan algunos de sus versos, siendo al-Maqqarī quien nos ha transmitido mayor número. Algunos fueron traducidos por el Barón de Schack al alemán (del alemán al castellano por J. Valera) [281], así como por Pérès [282] y, sobre todo, por Alarcón. En el *Sirāŷ* se encuentran también varias composiciones poéticas del autor intercaladas en la obra.

Por último, hay otras tres obras de las que he tenido noticia tardíamente, y que añado aquí a guisa de apéndice.

31) *Kitāb al-ḏikr*, mencionado por Ibn al-Ḥāŷŷ [283].

32) *al-Maŷālis*, mencionada por al-Ziriklī como existente en ms. en Rabat, dato que es confirmado por Turki [284], quien señala que dicho ms. (de 75 fs.) se encuentra en la Biblioteca General de Rabat y consiste en un comentario del Corán.

33) *Zād al-musāfir*, obra mencionada por Turki como existente en la Bodleiana de Oxford [285].

7.2. Transmisiones.

Las obras que se enumeran a continuación son aquellas bien mencionadas en las fuentes como transmisiones de al-Ṭurṭūšī o bien deducidas como tales por diferentes razones.

---

280 al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 494, nº 285 y al-Maqrīzī, *Muqaffà*.

281 V. A.F. de Schack, *Poesía y arte de los árabes de España y Sicilia*, trad. de J. Valera (3 vols., Sevilla, 1881), I, 121.

282 *Poésie*, pp. 409, 413, 445.

283 V. *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 92.

284 V. su introducción a la edición de *Ḥawādiṯ*, p. 20.

285 V. la introducción a su edición de *Ḥawādiṯ*, p. 19.

1) *Ajlāq rasūl Allāh* de Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ŷa'far b. Ḥayyān, obra de la que ya hemos mencionado hizo un compendio (v. obra nº 10).

2) *Masā'il al-jilāf* de Abū l-Walīd al-Bāŷī. Las fuentes insisten en que las cuestiones de controversia jurídica constituyeron el contenido más importante de los estudios de al-Ṭurṭūšī con al-Bāŷī [286], de donde deduzco que al-Ṭurṭūšī transmitiría las opiniones de su maestro, del que ya he indicado que aparece citado a menudo en sus obras.

3) *Ma'ālim al-sunan/Ma'ālim al-ḥadīṯ fī šarḥ ma'ānī Kitāb ŷāmi' al-sunan li-Abī Dāwūd* de Ḥamd b. Muḥammad al-Jaṭṭābī (m. 388/998) [287], obra que copió de su propia mano en el mes de ramaḍān del año 478/diciembre 1085-enero 1086 en Bagdad en la *madrasa* Niẓāmiyya. De esta copia llevada a cabo por al-Ṭurṭūšī se conserva un ejemplar en *al-Jizāna al-Aḥmadiyya* de Alepo [288].

4) *al-Muwaṭṭa'* (en la *riwāya* de Yaḥyà b. Yaḥyà). Se la enseñó a su discípulo al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Anṣārī y a Abū Ṭāhir b. 'Awf [289].

5) *Sunan* de Abū Dāwūd en la *riwāya* de al-Lu'lu'ī [290]. Aprendió esta obra con al-Tustarī, con quien estudió en Basora. Enseñó esta obra a sus discípulos Abū 'Alī al-Ṣadafī, Abū Ṭāhir b. 'Awf y a

---

[286] V. Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, II, 244; al-Ṣafadī, *Wāfī*, V, 175, nº 2215; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 88, nº 46 y *Azhār*, III, 162.

[287] V. sobre este tradicionista GAS, I, 210-1.

[288] V. al-Ziriklī, *A'lām*, VII, 134, reproducción parcial del primer y último folio de dicho manuscrito. Al-Ziriklī remite también al manuscrito Taymūr *muṣṭalaḥ* 153 de la *Dār al-kutub* de El Cairo.

[289] V. Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 687 y al-Tuŷībī, *Barnāmaŷ*, p. 60; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 509. También al discípulo nº 18.

[290] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 295; al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 490, nº 285; Ibn al-Qāḍī, *Ŷadwat al-iqtibās*, II, 467; Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 105; 'Iyāḍ, *Gunya*, pp. 38, 64, 218; al-Wādī Āšī, *Barnāmaŷ*, p. 193. V. también Yāqūt, *Mu'ŷam*, s.v. Ṭurṭūša, así como GAS, I, 148-52 y el estudio de Robson, "The transmission of Abū Dāwūd's *Sunan*".

'Abd al-Maŷīd b. Dalīl [291]. Al-Ḍabbī aprendió esta obra con la siguiente cadena de transmisión: Abū Ṭāhir b. 'Awf y 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl - al-Ṭurṭūšī - al-Tustarī - Abū 'Umar al-Qāsim b. Ŷa'far b. 'Abd al-Wāḥid al-Hāšimī - Abū 'Alī Muḥammad b. Aḥmad b. 'Amr al-Lu'lu'ī - Abū Dāwūd. La predilección de al-Ṭurṭūšī por esta colección de hadices, una de las consideradas canónicas, se advierte en el hecho de que estudió el comentario de la misma llevado a cabo por al-Jaṭṭābī (v. *supra*, nº 3), así como en las numerosas citas de Abū Dāwūd que se encuentran en las obras que compuso.

6) *Sunan al-ṣāliḥīn/Siyar al-ṣāliḥīn wa-sunan al-'ābidīn*, de Abū l-Walīd al-Bāŷī (v. apartado 2, nº 3). Al-Bāŷī trata en esta obra temas que serán tratados también por al-Ṭurṭūšī como el *du'ā'*, *birr al-wālidayn*, *al-faraŷ ba'da l-šidda*, *fitan* y *quṣṣāṣ*.

7) Pacto de 'Umar: v. apartado 4.5. 6).

8. Actividad intelectual.

Los biógrafos mencionan fundamentalmente los estudios de *fiqh* de al-Ṭurṭūšī y su inclinación por el ascetismo [292]. Si tenemos en cuenta además lo que sabemos acerca del contenido de sus obras y transmisiones, la actividad intelectual de al-Ṭurṭūšī parece haberse centrado en los siguientes campos: derecho mālikí, ascetismo y misticismo, pensamiento político y censura de costumbres, con incursiones en el campo del comentario del Corán, el hadiz y la teología, así como en la poesía y el *adab*. Hay una total ausencia de interés por las ciencias "de los antiguos" (medicina, astronomía, etc.), así como por la filosofía, campos en los que destacará su contemporáneo Ibn Bāŷŷa o Avempace (m. 533/1139) [293].

---

[291] También a los discípulos nºs 11, 14.

[292] V. una muestra de las opiniones vertidas sobre al-Ṭurṭūšī por diversos autores musulmanes en la introducción de Turki a su edición de *Ḥawādiṯ*, pp. 26-30.

[293] V. EI², III, 750-2 (D.M. Dunlop).

8.1. Derecho mālikí.

Al-Ṭurṭūšī es definido en las fuentes como alfaquí uṣūlī. 'Iyāḍ [294] especifica que al-Ṭurṭūšī destacó en *fiqh* tanto por su conocimiento de la doctrina de la escuela mālikí (es decir, los *furū'* o casuística del derecho), como por su conocimiento de las discrepancias entre las escuelas, así como de lo relativo a los fundamentos del derecho (*taqaddama fī l-fiqh maḏhab^{an} wa-jilāf^{an} wa-fī l-uṣūl*).

Por lo que se refiere al terreno de los *furū'*, al-Ṭurṭūšī había estudiado naturalmente el *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas y contribuyó a transmitirlo; comentó la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī y compuso una obra titulada *al-Nihāya fī l-furū' al-mālikiyya* [295]. Las fuentes hablan de sus conocimientos de derecho sucesorio (*farā'iḍ*) y sabemos de su actuación en este campo en Egipto, en una cuestión en la que se opuso a la práctica de los fāṭimíes [296]; al-Wanšarīsī, por su parte, ha conservado fetuas suyas relativas a cuestiones de herencia y testamentarias [297]. Aparte del contenido jurídico de *Ḥawādiṯ*, sabemos de otras cuestiones jurídicas tratadas por al-Ṭurṭūšī, por ejemplo, que la peregrinación ha dejado de ser obligatoria para las gentes del Magrib, y cuál es la forma correcta de hacer entrega de las limosnas expiatorias[298]. Se le atribuye también haber mantenido la opinión de que en la *dār al-Islām* no se debe dejar en pie ninguna sinagoga ni iglesia, antigua o nueva [299]. Parece que al-Ṭurṭūšī fue menos extremista que su maestro al-Bāŷī, quien se habría quejado de que ciertas *siŷillāt* de Córdoba no estaban basadas en la doctrina de Ibn al-Qāsim, mientras que al-Ṭurṭūšī consideró que los nombramientos eran válidos [300].

---

[294] *Gunya*, p. 63.

[295] V. respectivamente apartado 7.2., nº 4; apartado 7.1., nºs 22, 17, cf. nº 7.

[296] V. apartado 5.4. y nota 163.

[297] V. *Mi'yār*, III, 149 y *Muqaffà*, así como *Mi'yār*, IX, 282 y X, 142.

[298] *Mi'yār*, I, 433; II, 49 y v. IV, 397 para la consideración de la fórmula del divorcio (*ṭalāq*) como un juramento, sujeto, por tanto, a expiación.

[299] V. *Mi'yār*, II, 239 y v. también II, 251.

[300] V. *Mi'yār*, II, 482.

El maestro andalusí de al-Ṭurṭūšī, Abū l-Walīd al-Bāŷī, había introducido o, mejor dicho, impulsado en al-Andalus el estudio de los *uṣūl al-fiqh*, y las cuestiones de controversia jurídica. Estos estudios, sin embargo, no habían acabado de cuajar en al-Andalus como refleja una anécdota relatada por Abū Bakr b. al-ʿArabī [301]. La formación de al-Ṭurṭūšī en este campo se advierte a lo largo de su obra [302], incluido el caso de *Ḥawādiṯ*. Compuso además obras específicas de *uṣūl* y de *jilāf*, siendo este último el terreno en el que destacó especialmente, estando atestiguada la transmisión de su método hasta el s. VIII/XIV[303].

Ibn Jaldūn atribuye a al-Ṭurṭūšī en su *Muqaddima* haber hecho conocer en Oriente la escuela mālikí andalusí: "La escuela mālikí se dividía en tres tendencias (*ṭuruq*) diferentes: la de Qayrawān, fundada por Saḥnūn, discípulo de Ibn al-Qāsim; la de Córdoba, fundada por Ibn Ḥabīb, discípulo de Mālik, de Muṭarrif, de Ibn al-Māŷišūn y de Aṣbag; la de Iraq, fundada por el cadí Ismāʿīl y sus compañeros. Los egipcios se alinearon con Iraq ... Por otro lado, los .... de Qayrawān y los andalusíes tenían aversión a la tendencia iraquí ... Más tarde, esas tres tendencias se fundieron en una sola. En el s. VI/XII, Abū Bakr al-Ṭurṭūšī dejó al-Andalus y se estableció en Jerusalén, y les hizo incorporar en su sistema elementos que procedían de la tendencia andalusí" [304]. La cita que hace Turki de este pasaje de Ibn Jaldūn recoge, sin embargo, otra versión, según la cual los discípulos egipcios de al-Ṭurṭūšī habrían sido los que hicieron confluir el sistema andalusí y el egipcio [305].

---

[301] V. Lagardère, "Haute Judicature", p. 196; Fierro, "Religión", apartados 1.3. y 2.2.

[302] V. por ejemplo su utilización de las cinco calificaciones legales, a las que denomina *al-wāŷib*, *al-mandūb*, *al-mubāḥ*, *al-maḥṭūr* y *al-makrūh*: *Birr al-wālidayn*, p. 23.

[303] V. apartado 7.1., nºs 1, 9, 14 (cf. nº 2) y apartado 7.2., nº 2.

[304] Traducción de Alarcón, prólogo, p. LV; v. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 570; trad. Monteil, p. 943. Lagardère deduce del texto de Ibn Jaldūn que al-Ṭurṭūšī habría sido el "unificador" del mālikismo oriental y occidental, pero me parece un juicio exagerado a tenor de la evidencia.

[305] V. la introducción a su edición de *Ḥawādiṯ*, p. 28, citando una edición de la *Muqaddima* aparecida en Beirut, 1967 (3ª ed.).

Sería interesante evaluar el verdadero impacto de al-Ṭurṭūšī en el mālikismo oriental, pero mientras ese estudio no se lleve a cabo, lo único que podemos esbozar es su influencia en al-Andalus. Dos andalusíes que se encontraron con al-Ṭurṭūšī en Oriente, Abū 'Alī al-Ṣadafī y Abū Bakr b. al-'Arabī, fueron sus discípulos y compartieron a algunos de sus maestros orientales, al tiempo que en al-Andalus habían sufrido la influencia, directa o indirecta, de Abū l-Walīd al-Bāŷī. Al-Ṣadafī e Ibn al-'Arabī ejercerán como cadíes de los almorávides y serán los maestros más importantes de la época: a través de ellos, las enseñanzas de al-Ṭurṭūšī alcanzarán a las generaciones andalusíes del s. VI/XII. Hay que destacar, empero, que no fue discípulo suyo la gran figura del mālikismo andalusí de la época, Ibn Rušd (m. 520/1126), el abuelo de Averroes.

8.2. Ascetismo y misticismo.

La inclinación y dedicación ascéticas de al-Ṭurṭūšī parecen fuera de toda duda. Ibn Baškuwāl lo define como asceta, escrupuloso, humilde, austero, que se contentaba con poco en esta vida y sólo se ocupaba de las cosas realmente importantes (*zāhid*, *wari'*, *mutawāḍi'*, *mutaqaššif*, *mutaqallil min al-dunyā*). Abū Bakr b. al-'Arabī, maestro de Ibn Baškuwāl, contó que al-Ṭurṭūšī le dijo en cierta ocasión: "Cuando se te ofrezcan dos negocios ventajosos, uno relativo a los bienes de este mundo y otro a los de la vida eterna, elige este último y conseguirás ambos" [306]. El primer capítulo del *Sirāŷ al-mulūk* está dedicado a poner de relieve el desdén con que el hombre debe mirar los bienes que el mundo brinda a los mortales [307]. Su discípulo Ibrāhīm b. Mahdī b. Qalyunā afirmó que de él se decía que su ascetismo y devoción eran mayores que su saber (*zuhdu-hu wa-'ibādatu-hu akṯar min 'ilmi-hi*), o, dicho de otra manera, que su saber religioso era igual al de los demás, en lo que superaba a todos era en religión (*dīn*) [308].

---

[306] Citado en al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 491; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 87. La traducción es de Pons Boigues.

[307] V. Alarcón, prólogo, p. XXV: "Es asunto que al autor complace tratar y al que, indudablemente, concede la máxima importancia entre todos los estudiados. A ningún otro dedica tanta extensión, pues no hay en toda la obra capítulo tan largo, ni aun entre aquellos en que se tratan diversos temas".

[308] al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 492; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, p. 125/153. La misma

Se insiste en las fuentes en el hecho de que al-Ṭurṭūšī evitaba tener tratos con el *sulṭān*, ya fuese durante su estancia en Siria/Palestina, ya fuese en Egipto. Sin embargo, lo que sabemos de su vida muestra una realidad más compleja. Si bien como ulema conocía a la perfección los peligros que se derivan del trato con el *sulṭān*, también es cierto que en su ascetismo no predominó la tendencia a mantenerse apartado del mundo, tendencia que caracteriza a su amigo 'Abd Allāh al-Ṣā'iḥ. En efecto, al-Ṭurṭūšī, tras su experiencia de retiro espiritual, acabó dedicándose a la divulgación del saber y acabó teniendo tratos con el *sulṭān*. El hecho de que parte del trato consistiese en amonestaciones y en intentar recordarle su deber de ser justo, no quita otro hecho, a saber, que al-Ṭurṭūšī recibía un sueldo del *sulṭān* durante su estancia en Egipto. También es cierto que el dinero era "limpio", lícito, pues procedía de los impuestos pagados por las comunidades ḏimmíes. Los relatos acerca de sus malas relaciones con al-Afḍal [309] debieron de empezar a circular, en mi opinión, tras la caída del visir y tal vez sirvieran para congraciarle con su sucesor.

Si las relaciones con los dos visires al-Afḍal y al-Baṭā'iḥī parecen haber sido buenas, también parece que al-Ṭurṭūšī sufrió realmente persecución en Alejandría por parte del cadí Ibn Ḥadīd, a causa de sus numerosos seguidores y a causa de su censura de las costumbres. Algunos de sus ataques debieron estar dirigidos contra sus "colegas". En las fuentes encontramos narrada, de forma confusa, una curiosa anécdota, que no deja de ser oscura: habiéndose puesto contra él cerca de doscientos alfaquíes muftíes, al-Ṭurṭūšī los fue a ver mientras dormían y les colocó dinares en la boca, de manera que cuando se despertaron, se los encontraron en sus bocas [310]. La anécdota parece indicar que les reprochaba que emitiesen fetuas, no de acuerdo con la doctrina, sino en función de intereses económicos.

Tal vez lo más característico del ascetismo de al-Ṭurṭūšī sea la escrupulosidad (*wara'*) en lo referente a la comida y al lugar de origen

---

idea en 'Iyāḍ, *Gunya*, p. 63 e Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, nº 43.

[309] Al-Suyūṭī llega a hablar de los carismas (*karāmāt*) de al-Ṭurṭūšī, de los que sería un ejemplo su premonición de la muerte de al-Afḍal, muerte que incluso parece provocada por el poder de nuestro personaje.

[310] Lo recogen al-Maqrīzī en *Muqaffà* y al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 492 y hace referencia a ello al-Ḥimyarī.

del dinero que recibía. Se ocupó brevemente del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar,* como se puede ver en *Ḥawādiṯ* [311], precepto que sería especialmente desarrollado por su discípulo Ibn Tūmart.

Sobre sus prácticas piadosas tenemos el siguiente relato de su discípulo 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl, quien contó a al-Ḍabbī: "Fueron muchas las noches que permanecí en la *madrasa* de al-Ṭurṭūšī. Le oí cierto día que se había levantado para hacer el *wird* [312] según su costumbre y empezó a recitar el comienzo de la azora *al-ṣāfāt* ("las filas") hasta que llegó a donde dice "*waqifū-hum inna-hum mas'ūlūna*"[313], y no dejó de repetir esta aleya y de llorar hasta que llegó la mañana".

En los apartados anteriores hemos ido viendo algunas experiencias sufridas por al-Ṭurṭūšī que parecen haberle provocado una crisis espiritual: el eclipse de sol en Bagdad y la voz que le reprochó haberse quedado dormido en la mezquita de Jerusalén. Él mismo narra otra experiencia con motivo de la cual "se trastornó mi entendimiento, vaciló mi firmeza y se paralizó el movimiento en las venas que sostienen mi corazón. Será para mí un espejo en el que me estaré mirando hasta que el polvo me cubra. Lo ocurrido fue que, hallándome en el Iraq, estaba un día bebiendo agua, y un compañero que había conmigo, hombre de gran entendimiento, me dijo: 'Oye, Fulano. Ese jarro donde bebes agua, tal vez un día, hace tiempo, haya sido un hombre que murió y se convirtió en polvo. Pudo, en efecto, muy bien, haber ocurrido que, después, el alfarero haya cogido polvo de aquella sepultura y haya fabricado con él una vasija que, cocida al fuego, diera por resultado un jarro, como ese que ves. De modo que ha venido a ser una vasija que la gente utiliza y emplea, después de haber sido un hombre cabal que comía, bebía, gozaba, se divertía y experimentaba emociones'. Todo esto que dijo es perfectamente admisible, puesto que

---

[311] Cf. Alarcón, prólogo, p. XXVIII.

[312] Término técnico que designa el momento de la noche o del día que el creyente piadoso consagra a Dios cotidianamente, como ofrenda privada y aparte de las cinco oraciones prescritas, así como la oración que se hace en ese momento: v. EI[1], IV, 1201 (L. Massignon).

[313] Se trata de la azora XXXVII, aleya 24: "¡Detenedlos! ¡Van a ser interrogados!".

el hombre, al morir, se convierte en polvo, en lo que era cuando Dios lo formó primeramente; pudo dar luego la coincidencia de que cavaran en su sepultura, amasaran con agua la tierra en que el cadáver se había convertido y fabricasen con ella una vasija de las que se utilizan en las casas para diversos usos o un ladrillo que luego se empleó para construir muros o barro para pavimentar el piso de la vivienda. También pudo el polvo aquél extenderse por el suelo y ser hollado con los pies o ser empleado como argamasa en las paredes. Pudo también darse el caso de que se sembrara una planta al lado de la sepultura y, entonces, el polvo de aquel hombre se convirtiera en un árbol con sus hojas y frutos, hojas de las que comen los animales, y frutos de los que come el hombre, aumentando con ellos su carne y desarrollando sus huesos. También aquellos frutos pueden ser comidos por los insectos y las bestias. De todos modos, (siempre resultará que) el que se alimentaba, se ha convertido en alimento; el que comía, es comido. Luego, en el vientre del hombre, se transforma en estiércol, que va a parar a la letrina o que se echa en el campo. Pudo también suceder que al cavar en la fosa, se llevase el viento aquel polvo, y sus partículas quedasen diseminadas por el fondo de los valles, por montes y barrancos. Y ¿no hay acaso en todo esto suficiente motivo para que el entendimiento quede atónito, para que el hombre pierda la calma, reprima sus apetitos sensuales, no sienta aflicción alguna ante la idea de tener que abandonar familia y riquezas y se sienta impulsado a retirarse a las cimas de los montes, para vivir allí en compañía de los animales salvajes, hasta que Dios lo llame a su presencia? ...." [314].

En la producción de al-Ṭurṭūšī abundan las obras de carácter ascético, como su libro dedicado a la invocación (*du'ā'*), su *Kitāb al-fitan*, su resumen de la obra de 'Abd Allāh b. Ḥayyān dedicada a las cualidades del Profeta, su disquisición sobre la riqueza y la pobreza y sobre las características que deben reunir las gentes piadosas [315]. Algunos de los poemas que se conservan de él son de tema

---

[314] *Sirāŷ*, p. 23; trad. Alarcón, I, 79-80.

[315] V. apartado 7.1., nºs 5, 8, 10 (cf. apartado 7.2., nº 1), 12, 16, 18, 29.

ascético[316]; trató también el tema de las maldades del tiempo presente[317].

Ibn Tagribirdī es el único biógrafo que además de asceta lo considera místico, llamándole "al-Ṣūfī" [318]. Al-Ṭurṭūšī pudo haber entrado en contacto con doctrinas sufíes ya en al-Andalus [319] y, sin ninguna duda, durante su estancia en Oriente. De la efervescencia mística existente en la época dan una idea clara la trayectoria de dos contemporáneos de al-Ṭurṭūšī, Ibn 'Aqīl (431/1040-513/1119) [320] y al-Gazālī. Piénsese también que el gran místico 'Abd al-Qādir al-Ŷilānī, al que se considera el fundador de la primera *ṭarīqa*, muere en 561/1166 [321]. Al-Ṭurṭūšī se encuentra en Bagdad en un ambiente intelectual en el que el sufismo está presente en todas las escuelas jurídicas [322]. Hay evidencia suficiente de su atracción e inclinación por el misticismo. En una obra tardía como es el *Sirāŷ*, defiende y ensalza a sufíes como al-Ŷunayd, al-Šaḥḥām, al-Raqqām y al-Nūrī [323]. Su obra *Kitāb marāqī l-'ārifīn* debía ser un tratado de sufismo "ortodoxo", en el que se reprobaban las desviaciones y exageraciones de algunos místicos, como al-Gazālī [324]. Se le atribuye haber entregado la *jirqa* a Abū Madyan (m. 594/1197) [325]. Es indudable que al-Ṭurṭūšī se sintió atraído en un primer momento por las doctrinas místicas de al-Gazālī, pero acabó viendo en ellas una amenaza para la "ortodoxia", considerándolas contaminadas por la lógica y las doctrinas de los

---

316 V. por ejemplo los traducidos por Alarcón, prólogo, p. XLIV. Han sido recogidos por al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, pp. 97-8.

317 V. *Sirāŷ*, p. 17; trad. Alarcón, I, 57.

318 *Nuŷūm*, V, 231.

319 V. Fierro, "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'*", "El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī" y "Religión", apartados 2.3.4. y 2.4.1.

320 De Bagdad, y aunque afiliado a la escuela ḥanbalí, se sintió atraído por el mu'tazilismo y por las doctrinas de al-Ḥallāŷ: v. el estudio de Makdisi citado en la Bibliografía.

321 V. EI², I, 70-2 (W. Braune).

322 V. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 382.

323 V. ob. cit., p. 79; trad. Alarcón, I, 379-80.

324 V. apartado 7.1., nº 13.

325 V. Massignon, *Passion*, II, 327; Urvoy, *Le monde des ulèmas*, p. 129.

filósofos, de al-Ḥallāŷ y de los Ijwān al-Ṣafā'. Tras haber utilizado el *Iḥyā'*, empieza a considerarlo peligroso y es entonces cuando debió escribir tanto su emulación como su refutación de al-Gazālī [326], así como sus censuras y condenas de prácticas sufíes. Entre ellas destaca su reprobación del canto y la danza en las sesiones de los místicos, llegando a decir que la doctrina de los sufíes es vanidad, ignorancia y extravío, que el Islam no es sino el Corán y la *sunna* de Muḥammad, que es conveniente que el *sulṭān* y sus delegados prohiban a los sufíes asistir a las mezquitas, y que no es lícito para ningún creyente en Dios y en el último día reunirse con ellos ni ayudarles en su vanidad, de acuerdo con la doctrina de Mālik, al-Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa, Ibn Ḥanbal y otros imames de los musulmanes[327]. Al-Ṭurṭūšī debe reprobar en este caso prácticas de las que fue testigo en Alejandría, ciudad en la que sabemos de la existencia de círculos sufíes en su época. Un discípulo de al-Ṭurṭūšī, Muḥammad b. Yūsuf b. Sa'āda, ha transmitido el siguiente relato [328]: "Refirióme Abū Bakr 'Umar b. Sa'īd, natural de Mayyāniš, en Makka, lo siguiente: Cuando me separé de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. 'Umar al-Tamīmī al-Māzarī, en al-Mahdiyya, después de haber vivido en su compañía un largo tiempo, llegué á Alejandría y me detuve en ella. Penetré cierto día en su mezquita mayor y me encontré á un grupo de ascetas y sufíes que, en compañía de su maestro ... y dentro de la *maqṣūrah* (reservado) de la mezquita, tenían su sesión espiritual ... postrándose y sentándose en dirección hacia la columna ... que estaba próxima. Uno de aquellos hombres hizo esfuerzos para caer en éxtasis. Iba vestido de dos túnicas; una de ellas, usada, tocaba inmediatamente sus carnes, y la otra era nueva. Extendió su mano hacia la usada, apartando la nueva, y la desgarró. Inmediatamente sus compañeros lo cogieron y lo condujeron á donde estaba aquel maestro ... y le dijeron: ¡Oh, nuestro maestro! Ciertamente éste es hipócrita en su éxtasis forzado. Dijo (el maestro):

---

[326] V. apartado 7.1., n°s 13, 19, 26.

[327] V. apartado 7.1., n° 27 y al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, XI, 162-3, que posiblemente sea una cita de esa obra. Las referencias que hago en el texto están sacadas de *Mi'yār*.

[328] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, no 132; trad. Asín, "Un faquīh siciliano", pp. 221-2 (he adaptado la transcripción).

Y ¿por dónde habeis averiguado con seguridad su hipocresía? Respondieron: Porque él ha distinguido la túnica vieja de la nueva, y si hubiese estado realmente extático, no habría podido distinguirlas. Díjoles entonces el maestro: Llevadlo á aquel hombre que está sentado, pues yo quiero nombrarlo árbitro en esta cuestión. Vinieron entonces hacia mí llevándolo bien sujeto, y yo les dije: Soltadlo. Hiciéronme la consulta, y les contesté: No es culpable de nada. Volvieron pues al maestro y le refirieron (mi sentencia). Entonces él les dijo: Tráedmelo. Vinieron á mí y me dijeron: El maestro te llama. Me levanté con prontitud de mi asiento y me dirigí hacia él. Díjome: ¿En qué te has fundado para decidir que éste no es culpable de nada? Yo le respondí: Ha hecho esfuerzos por caer en el éxtasis; consiguientemente, se ha extasiado; ha extendido entonces su mano para desgarrar su corazón; pero, no habiendo llegado al corazón, ha desgarrado lo que estaba más contiguo á éste. Pareció bien (esta explicación) al maestro y á los que estaban presentes. Aquél me dijo: Yo creo que tú has tomado esto de aquel dicho del poeta: 'Mi mano fué incapaz de desgarrar la abertura del seno de su túnica; y no estaba presente mi corazón para ser desgarrado'. Yo le contesté: ¡Por Allāh, que jamás he oido este verso!".

Un contemporáneo de al-Ṭurṭūšī, el alfaquí norteafricano Muḥammad b. 'Alī b. 'Umar al-Tamīmī al-Māzarī, Abū 'Abd Allāh (m. 536/1141) [329], fue también autor de una refutación contra al-Gazālī, titulada *al-Kašf wa-l-inbā' 'an Kitāb al-iḥyā'*, a pesar de reconocer no haber leído el *Iḥyā'*.

8.3. Pensamiento político.

Sus doctrinas, tal y como se ha indicado al pasar revista a sus escritos políticos [330], corresponden a las del género de "espejos de príncipes". Su *Sirāŷ al-mulūk* puede ser considerado sin duda la obra que más fama le dio y le sigue dando. Al-Wanšarīsī utiliza un texto del *Sirāŷ* al tratar la cuestión de si el imām injusto (*ŷā'ir*) debe ser depuesto, siendo la actitud sunní negativa frente a la positiva de los

---

[329] V. Asín, "Un faquīh siciliano"; Idris, "L'école malikite de Mahdia" y "La Berbérie orientale", II, 732-3; Ghrab, "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", p. 138 y nota 26.

[330] V. apartado 7.1., nºs 20, 23, 24.

jāriŷíes [331]. Sería de gran interés estudiar el pensamiento político de al-Ṭurṭūšī juntamente con el de sus contemporáneos andalusíes Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī (m. 489/1095), autor del *Kitāb al-siyāsa aw al-išāra fī tadbīr al-imāra* [332], e Ibn 'Abdūn, en cuya *Risāla fī l-qaḍā' wa-l-ḥisba* [333] hay un rico contenido político.

8.4. Censura de costumbres.

Si en sus escritos políticos al-Ṭurṭūšī amonesta al *sulṭān* para que actúe con justicia, en otros escritos, muy relacionados tanto con el derecho como con el ascetismo, nuestro personaje critica prácticas que le parecen reprobables como la masturbación y la importación, venta y consumo del queso de los bizantinos [334]. Su experiencia con su hijastro le llevó tal vez a tratar el tema de la piedad filial [335]. Veremos en la segunda parte de este estudio las prácticas reprobadas en *Ḥawādiṯ*, relacionadas con las prácticas rituales (*'ibādāt*) en su mayor parte, aunque no faltan ejemplos de meras costumbres (*'ādāt*). La censura de al-Ṭurṭūšī, como hemos visto, también iba dirigida a los sufíes.

8.5. Comentario del Corán.

En este terrreno, al-Ṭurṭūšī resumió la obra de otro y parece haber compuesto una obra propia [336]. En *Ḥawādiṯ* recurre muy a menudo a la exégesis coránica. Su actividad en este campo no tiene la importacia que alcanzó la de su discípulo Abū Bakr b. al-'Arabī, autor de los *Aḥkām al-Qur'ān*, un comentario de las aleyas de contenido jurídico.

---

[331] V. *Mi'yār*, V, 34 y XI, 130, citando el capítulo XL de *Sirāŷ*. V. también Turki, introducción a su edición de *Ḥawādiṯ*, pp. 29-30.

[332] Ed. S. al-Naššār (Casablanca, 1981). Ha sido objeto recientemente de un estudio por H. Kassis, "A fifth/eleventh-century Maghrebi Treatise on the Conduct of the Ideal Ruler", *The Maghreb Review* 17 (1992), pp. 84-94.

[333] V. la ed. de E. Lévi-Provençal y la trad. española de E. García Gómez y E.Lévi-Provençal. Sobre su contenido político, v. Mª I. Fierro, "The *qāḍī* as ruler", *Saber religioso y poder político en el Islam* (Madrid, en prensa).

[334] V. apartado 7.1., nºs 11 y 28.

[335] V. apartado 7.1., nº 4.

[336] V. apartado 7.1., nº 15 y 32.

8.6. Hadiz.

El editor del libro de al-Ṭurṭūšī *Birr al-wālidayn* le acusa de no saber hadiz [337], la misma acusación que se lanzó contra al-Gazālī. Veremos que en el caso de *Ḥawādiṯ* la acusación no carece de fundamento, pues a menudo cita un hadiz, afirmando que está recogido en determinada compilación, sin que ello sea cierto [338]. Sintió preferencia por la compilación de hadiz llevada a cabo por Abū Dāwūd, transmitiéndola, así como el comentario de al-Jaṭṭābī [339]. En *Birr al-wālidayn* afirma expresamente que fue Isḥāq y no Ismā'il el "sacrificado" (*ḏabīḥ Allāh*) [340] y sabemos que fue éste un tema polémico entre los tradicionistas [341]. A pesar de estos datos, al-Ṭurṭūšī no destacó en el campo del hadiz como fue el caso de otros contemporáneos suyos, especialmente el zaragozano Razīn b. Mu'āwiya, establecido en La Meca, donde murió en 524/1129, autor de una importante obra de hadiz, *Taŷrīd al-ṣiḥāḥ al-sitta* [342].

8.7. Teología.

El maestro de al-Ṭurṭūšī, Abū l-Walīd al-Bāŷī, se había interesado por la teología aš'arí, aunque, dado el poco arraigo de esta disciplina en al-Andalus [343], no es sorprendente que los biógrafos no mencionen ningún estudio al respecto de nuestro personaje. Durante su estancia en Bagdad, al-Ṭurṭūšī se encontró en un ambiente en el que se discutía de teología (mu'tazilí, aš'arí y tradicionalista-ḥanbalí), por lo que no es aventurado suponer que estaría al tanto de las posturas y las polémicas existentes [344]. Al-Ṭurṭūšī no era, naturalmente, mu'tazilí,

---

[337] V. ob.cit., p. 13.

[338] V. al respecto II., apartado 2.3.2.

[339] V. apartado 7.2., n°s 5 y 3.

[340] V. ob.cit., p. 83. Cf. *Sirāŷ*, trad. Alarcón, I, 320 y 337.

[341] V. al respecto S. Bashear, "Abraham's sacrifice of his son and related issues", *Der Islam* 67 (1990), pp. 243-77.

[342] V. Pons, *Ensayo*, p. 185, n° 153.

[343] V. Fierro, "Religión", apartado 1.4. y 2.1.

[344] V. al respecto Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 327-384.

secta a la que critica y refuta en *Ḥawādiṯ* como innovadora [345]. Al principio de su *Sirāŷ* [346] encontramos una profesión de fe, además de la afirmación de la unicidad de Dios y una demostración de Su existencia. El hecho de que interprete "trono" como "sabiduría" y la misma palabra, usada en plural, como "los sabios" [347] indica una tendencia aš'arí [348]. 'Iyāḍ afirma que destacó en el *'ilm al-tawḥīd*[349]. Sabemos de la existencia de aš'aríes en Alejandría: el contemporáneo de al-Ṭurṭūšī, Muḥammad b. Muslim al-Qurašī al-Māzarī (m. 530/1135) [350], teólogo y sufí establecido en la ciudad, compuso un comentario del *Iršād* de al-Ŷuwaynī, titulado *al-Mihād*.

Con respecto a las otras religiones, al-Ṭurṭūšī decía: "se recomienda el deseo de convertirlos al islam, exhortarlos a abrazar la verdadera fe, por medio de la persuasión, haciéndoles ver las funestas consecuencias de la impiedad, o por medio de la espada, si son gentes poderosas o capaces de hacer frente a los musulmanes, sometiéndolos al vasallaje, y, en último término, la matanza es buen consejo para implantarlo entre ellos"; "A cuántos infieles hemos visto abandonar su religión y abrazar la fe islámica, por el deseo de alcanzar algún pequeño bien temporal que se les había ofrecido, y de cuántos musulmanes hemos oído que han renegado en países idólatras, seducidos por alguna insignificante cantidad de bienes mundanos" [351].

Ya se ha mencionado anteriormente que transmitió el pacto de 'Umar, así como su insistencia en que no se diesen a ḏimmíes puestos de autoridad sobre los musulmanes, y su dictamen acerca de que en la *dār al-Islām* no se debe dejar en pie ninguna sinagoga ni iglesia, antigua

---

[345] Cf. la retractación de Ibn 'Aqīl de su mu'tazilismo en Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 427.

[346] V. pp. 3-5; trad. Alarcón, I, 1-5 y 328-9.

[347] V. *Sirāŷ*, pp. 69-70; trad. Alarcón, I, 252.

[348] Cf. nº 242 de la traducción.

[349] V. *Gunya*, p. 63.

[350] Asín, "Un faqīh siciliano", p. 223; Gurāb, "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", p. 137.

[351] *Sirāŷ*, pp. 70, 77; trad. Alarcón I, 330 y 365-6.

o nueva [352]. Curiosamente no escribió ninguna obra de polémica o refutación contra los cristianos, sino contra los judíos [353].

8.8. Poesía y *adab* [354].

En sus composiciones poéticas predomina el contenido ascético. En el campo del *adab*, trató el género de *al-faraŷ ba'da l-šidda* y fue transmisor de anécdotas de carácter vario que parecen haber sido reunidas en una obra.

9. Discípulos.

Al-Ṭurṭūšī empezó a dedicarse a la enseñanza en Damasco, pero donde llevó a cabo su labor como maestro fue sobre todo en Alejandría, ciudad en la que fundó una *madrasa*. Cuenta Ibn Farḥūn que tenía la costumbre de salir a pasear con sus alumnos por el jardín, permaneciendo varios días seguidos solazándose, conversando y haciendo bromas, sin dejar de impartir sus enseñanzas y sin que ello disminuyese la autenticidad del estudio, antes bien probaba la virtud y la salud espiritual de todos ellos. Cuenta su discípulo Ẓāfir b. 'Aṭiyya que, en una de esas salidas de recreo, llegaron a seguirle trescientas sesenta personas, tal era el interés por aprender de él, el deseo de estar con él y de servirle. Muchos de sus discípulos, sin embargo, no tuvieron contacto directo con él, destacando la abundancia del uso de la *iŷāza*. La relación que doy a continuación de discípulos de al-Ṭurṭūšī (cincuenta y dos) podrá sin duda ser completada con información procedente de diccionarios biográficos orientales, especialmente

---

[352] V. al respecto el libro de Fattal citado en la Bibliografía, así como E. Strauss, "The social isolation of the *ahl-adh-Dhimma*", *Études Orientales à la mémoire de Paul Hirschler* (Budapest, 1950), pp. 73-94, y Lev, *State and society*, pp. 180-91.

[353] V. apartado 7.1., nº 25.

[354] V. apartado 7.1., nºs 6, 21, 30.

egipcios, y norteafricanos, incluso con los andalusíes, que son en los que me he basado fundamentalmente.

1) 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-'Uṯmānī, Abū Muḥammad [355].

2) 'Abd Allāh b. 'Aṭṭāf al-Azdī [356].

3) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Hišām b. Sa'd al-Qaysī, Abū l-Ḥusayn, Ibn al-Ṭallā', de Silves. Recibió la *iŷāza* de numerosos maestros, entre ellos al-Ṭurṭūšī. Murió en 551/1156 [357].

4) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Jayra, Abū Muḥammad [358], de Córdoba. Durante su viaje para hacer la peregrinacion en el año 506/1112, estudió en Alejandría con al-Ṭurṭūšī. Volvió a Córdoba y allí murió en el año 527/1132. Se dedicó sobre todo a la recitación del Corán.

5) 'Abd Allāh b. Mūsà b. Sulaymān b. 'Alī b. 'Abd al-Malik b. Yaḥyà b. 'Abd al-Malik b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. 'Amīra al-Azdī, Abū Muḥammad, conocido por Ibn Burṭuluh [359], de Murcia. Fue discípulo de Abū 'Alī al-Ṣadafī. Hizo la peregrinación en el año 510/1116 y estudió con Abū 'Abd Allāh al-Rāzī, Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, Ibn Mušarrif al-Anmāṭī y Abū Ṭāhir al-Silafī. Al volver a Murcia, casó con la hija de Abū 'Alī al-Ṣadafī. Murió en 563/1167.

6) 'Abd Allāh b. Ṣadaqa al-Sulamī, Abū Muḥammad [360], de Granada o Almuñécar. Encontró en Alejandría a al-Ṭurṭūšī y a 'Abd Allāh b. Ṭalḥa al-Yāburī. Fue maestro de Abū l-Qāsim al-Suhaylī.

---

[355] Sin identificar.

[356] Sin identificar.

[357] Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1715.

[358] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 2001.

[359] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 2048 y *Mu'ŷam*, p. 226, nº 206.

[360] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 2013.

- 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl: v. 'Abd al-Maŷīd b. al-Ḥusayn b. Yūsuf b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. Dalīl.

7) 'Abd al-Maŷīd b. al-Ḥusayn b. Yūsuf b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. Dalīl al-Kindī, Abū l-Mufaḍḍal [361]. Al-Ḍabbī lo encontró en Alejandría y 'Abd al-Maŷīd le contó que había estado en Almería en el año 513/1119, estudiando allí con Muḥammad b. Yaḥyà. Afirmaba haber estado en la India y solía relatar las maravillas (*'aŷā'ib*) que allí había visto. Murió hacia 580/1184. Transmitió de al-Ṭurṭūšī los *Sunan* de Abū Dāwūd [362]. Uno de sus discípulos fue 'Alī b. Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Jayra (m. 634/1236) [363]; *imām* y predicador de la mezquita de Valencia, hizo la peregrinación en 578/1182 y estudió los *Sunan* de Abū Dāwūd con 'Abd al-Maŷīd b. Dalīl en el *samā'* que éste había tenido con al-Ṭurṭūšī en el año 509/1115.

8) 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. 'Alī b. Ṣābir b. 'Umar al-Sulamī al-Dimašqī, Abū l-Qāsim [364]. Tuvo como maestros andalusíes a al-Ṭurṭūšī y a Abū 'Alī al-Ṣadafī (con este último estudió en Damasco). Murió en 511/1117.

9) Abū 'Abd al-Raḥmān al-Aṣīlī [365].

- Abū 'Alī al-Ṣadafī: v. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Fierro.

- Abū Bakr b. al-'Arabī: v. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ma'āfirī.

- Abū l-Ṭāhir b. 'Awf: v. Ismā'īl b. Makkī b. 'Īsà b. 'Awf.

- Abū Ṭāhir al-Silafī: v. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Iṣfahānī.

---

[361] V. al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 1117.

[362] V. apartado 7.2, nº 5 y en especial al-Wādī Āšī, *Barnāmaŷ*, p. 193.

[363] Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1905. Parece un pariente del nº 4.

[364] V. Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 231, nº 211.

[365] Sin identificar.

10) Aḥmad al-Musallim al-Lajmī, Abū Ṭālib [366].

11) Aḥmad b. Aḥmad b. Isḥāq al-Dandānqānī. Al-Sam'ānī (m. 562/1166) estudió con él en La Meca los *Sunan* de Abū Dāwūd que al-Dandānqānī transmitía de al-Ṭurṭūšī [367].

12) Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Iṣfahānī, Abū Ṭāhir al-Silafī. Ya ha sido mencionado en el apartado 5.2.

13) Aḥmad b. 'Umar b. Mu'aqqal, Abū Ŷa'far [368], originario de Jódar y establecido en Úbeda. Hizo la peregrinación y en Alejandría estudió con al-Ṭurṭūšī, Abū 'Abd Allāh al-Rāzī y Abū Ṭāhir al-Silafī en el año 514/1120. A su regreso a al-Andalus, fue encargado de la oración y de la *juṭba* en Úbeda, dedicándose también a la enseñanza del hadiz.

14) 'Alī b. 'Abd Allāh b. Ḥammūd al-Fāsī al-Miknāsī, Abū l-Ḥasan [369]. Hizo la peregrinación en 512/1118. Estudió con al-Ṭurṭūšī los *Sunan* de Abū Dāwūd. Marchó a continuación a al-Andalus *murābiṭ*[an]. Murió en La Meca en 573/1177.

15) 'Alī b. Mahdī b. Qalyunā. Es hermano del nº 23 [370].

16) Barakāt b. Ibrāhīm al-Jušū'ī, Abū l-Ṭāhir [371], discípulo de al-Ṭurṭūšī por *iŷāza*.

17) al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḥasan ... b. Hāni' al-Lajmī, Abū 'Alī (496/1102-562/1166) [372], fue cadí de Granada

---

366 Sin identificar.

367 V. *Ansāb*, IX, 69.

368 Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 153; ed. Cairo nº 153.

369 Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1914.

370 Sin identificar. Parece ser de Alejandría.

371 V. Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 97.

372 Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 686; v. también Lagardère, "Haute judicature", p. 189.

durante la época de la revuelta almohade. Abū Bakr al-Ṭurṭūšī le envió desde Alejandría la *iŷāza* de sus obras.

18) al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Ḥasan b. 'Umar al-Anṣārī al-Baṭalyawsī, Abū 'Alī [373]. Hizo la peregrinación y durante su estancia en Oriente estudió las obras de al-Bujārī, Muslim, Abū Dāwūd, así como el *Muwaṭṭa'* de Mālik, que aprendió con al-Ṭurṭūšī. También estudió directamente con al-Ḥarīrī sus *Maqāmāt* en Bagdad. Se estableció en La Meca donde debió de morir después del año 566/1170.

19) al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Fierro b. Ḥayyūn b. Sukkara al-Ṣadafī, Abū 'Alī (m. 514/1120) [374]. Nacido en la frontera superior hacia 454/1062, recibió su primera formación en Zaragoza, contándose entre sus maestros Abū l-Walīd al-Bāŷī; por él mismo sabemos que en las clases de éste tuvo por compañero a al-Ṭurṭūšī [375]. En Valencia se despierta su interés por el hadiz, que le impulsará a viajar a Oriente en 481/1088. En La Meca se encuentra de nuevo con Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, con quien estudia los *Sunan* de Abū Dāwūd en la transmisión de al-Tustarī[376]. Estudiará en Bagdad, donde tendrá a algunos de los mismos maestros de al-Ṭurṭūšī. En 490/1097 vuelve a al-Andalus, donde se instala en Murcia y se dedica a la enseñanza, teniendo un gran número de discípulos. Allí será también cadí. Participante en la expedición militar de la frontera superior en 514/1120, morirá en la batalla de Cutanda.

- Ibn Tūmart: v. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Tūmart.

20) Ibrāhīm b. 'Abd al-Malik, Abū Isḥāq, conocido por Ibn al-Mālaqī [377]. Estudió con al-Ṭurṭūšī, tal vez en Damasco, donde estaba

---

[373] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 687.

[374] Sigo el estudio de su biografía llevado a cabo por Lagardère, "Haute judicature", pp. 221-228.

[375] Apud Yāqūt, *Mu'ŷam*, s.v. Ṭurṭūša.

[376] V. apartado 7.2., nº 5.

[377] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 399; ed. Cairo, nº 399.

establecido y en cuya mezquita aljama enseñó, en concreto, en la parte conocida como la *zāwiya* de los mālikíes.

21) Ibrāhīm b. Aḥmad b. ʻAbd Allāh al-Sulamī al-Ḥākim, Abū Isḥāq, conocido por Ibn Ṣadaqa [378], de Granada. Tras estudiar en al-Andalus con Abū ʻAlī al-Ṣadafī (la *Riyāḍat al-mutaʻallamīn* de Abū Nuʻaym) y con Gālib b. ʻAṭiyya, marchó a hacer la peregrinación, estudiando en Alejandría con Abū Ṭāhir al-Silafī, al-Ṭurṭūšī y con Abū l-Ḥasan al-Farrā' al-Mawṣilī en el año 515/1121, continuando sus estudios en La Meca. A su regreso a al-Andalus, fue maestro de Abū Bakr b. Abī Zamanīn y de Abū l-Qāsim b. Samaŷūn.

22) Ibrāhīm b. al-Ḥāŷŷ Aḥmad b. ʻAbd al-Raḥmān b. ʻUṯmān al-Anṣārī, Abū Isḥāq (m. 579/1183) [379], de Granada. Estudió en al-Andalus con los maestros más importantes de la época de Granada, Córdoba, Málaga, Almería. Recibió la *iŷāza* de Šurayḥ b. Muḥammad, al-Ṭurṭūšī y al-Māzarī. Fue experto en Corán, hadiz, *fiqh*, especialmente en la redacción de contratos. Ejerció como cadí y durante la *fitna* que siguió a la caída de los almorávides, abandonó la Península y se estableció en Mallorca, donde murió.

23) Ibrāhīm b. Mahdī b. Qalyunā [380]. Hermano del nº 15.

24) Ibrāhīm b. Ṣāliḥ b. Ibrāhīm b. Ṣāliḥ al-Murādī, Abū Isḥāq, conocido por Ibn al-Sammād [381], de Almería. Estudió en al-Andalus las lecturas coránicas, además de ser discípulo de Abū ʻAlī al-Ṣadafī y de Abū Bakr b. al-ʻArabī. Durante el viaje para hacer la peregrinación estudió con al-Ṭurṭušī, entre otros maestros de Alejandría (Abū ʻAbd Allāh al-Rāzī, Abū l-Ḥasan al-Farrā' al-Mawṣilī, Abū l-Ḥasan b. Mušarrif, Abū ʻAlī b. Taymiyya). Volvió a al-Andalus, dedicándose a

---

[378] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 385; ed. Cairo, nº 385 y *Muʻŷam*, pp. 66-7, nº 53.

[379] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 400; ed. Cairo, nº 400.

[380] Citado por al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, 492.

[381] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 381; ed. Cairo, nº 381 y *Muʻŷam*, p. 65, nº 51.

la enseñanza del Corán en Almería. Tras la conquista cristiana, marchó a Lorca, donde fue cadí y donde murió en 547/1152 o 548/1153.

25) 'Īsà b. Sulaymān al-Rafrūŷī, Abū Mūsà [382]. Nacido y muerto en Tāŷanīt, estudió en Oriente con al-Šāšī, al-Ṭurṭūšī y otros maestros. De vuelta a su país, llevó una vida ascética, permaneciendo célibe y viviendo de los peces que pescaba [383], sin duda por los mismos escrúpulos respecto a la licitud de la comida de que hemos visto a hacer gala a al-Ṭurṭūšī.

26) Ismā'īl b. Makkī b. 'Īsà b. 'Awf al-Zuhrī, Abū l-Ṭāhir [384]. Estudió con al-Ṭurṭūšī (quien se casó, como hemos visto, con una tía materna suya) y con Abū 'Abd Allāh al-Rāzī. Enseñó el *Muwaṭṭa'*, que había estudiado con al-Ṭurṭūšī [385], con quien también aprendió los *Sunan* de Abū Dāwūd [386]. Murió en 581/1185. Es el transmisor del *Kitāb birr al-wālidayn* de al-Ṭurṭūšī [387], así como del escrito de los cristianos de Siria a 'Umar b. al-Jaṭṭāb [388]. También fue el transmisor de *Ḥawādiṯ* a Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Hamdānī, quien a su vez transmitió la obra a Abū Šāma, el autor de *al-Bā'iṯ 'alà inkār al-bida' wa-l-ḥawādiṯ* [389].

27) 'Iyāḍ b. Mūsà al-Yaḥṣubī al-Sabtī al-Qāḍī (476/1083-544/1149) [390]. Figura central del mālikismo occidental, fue también

---

[382] al-Tādilī, *Tašawwuf*, pp. 86-7, nº 12.

[383] V. en Fierro, "Religión", apartado 1.2., las prácticas parecidas de un andalusí en época de taifas.

[384] V. su biografía en al-Suyūṭī, *Ḥusn*, II, 192; al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, pp. 105-127.

[385] V. apartado 7.2., obra nº 4.

[386] V. apartado 7.2., nº 5.

[387] V. ob.cit., p. 21. La transmisión fue por *imlā'*.

[388] V. apartado 4.5., nº 6.

[389] V. ob. cit., p. 19.

[390] V. EI^2, III, 302-3 (M. Talbi); Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 295, nº 279; Muḥammad b. 'Iyāḍ, *Ta'rīf*, p. 9; Hermosilla, art.cit. en la bibliografía, así como H. Kassis, "Qadi Iyad's rebellion against the Almohads in Sabta (A.H. 542-

personaje destacado de la época almorávide. Nunca estuvo en Oriente, habiendo hecho su *riḥla fī ṭalab al-'ilm* a al-Andalus, donde estudió con Abū 'Alī al-Ṣadafī y con Abū Bakr b. al-'Arabī. De vuelta a Ceuta, fue nombrado cadí en 515/1121 y en 531/1136 cadí de Granada, aunque duró poco en el cargo. Estuvo al frente de la fracasada resistencia de la ciudad de Ceuta frente a los almohades, muriendo en el exilio en Marrākuš. Sus obras versan sobre *fiqh* mālikí y sobre tradición, aunque se le recuerda fundamentalmente por su diccionario biográfico de ulemas mālikíes y por su obra *al-Šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafà*, de gran influencia en la veneración popular al Profeta. Su relación de discipulazgo con al-Ṭurṭūšī fue por *iŷāza*. Según Ibn Farḥūn, le dio *iŷāza* para todas sus obras y transmisiones.

28) Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Tūmart al-Maṣmūdī (m. 524/1130) [391]. Se alzó en el Sūs en el año 515/1121 presentándose como Mahdī. Había viajado a Oriente en el año 501/1107, estudiando *uṣūl al-fiqh* y *uṣūl al-dīn* en Bagdad con Abū Bakr al-Šāšī; también estudió hadiz con al-Mubārak b. 'Abd al-Ŷabbār. Una historia apócrifa [392] pretende que se encontró en Siria con Abū Ḥāmid al-Gazālī, mencionándole la quema de sus libros por parte de los almorávides, quema de la que había sido testigo el propio Ibn Tūmart. Al-Gazālī habría expresado el deseo de que se pusiese fin al poder de los que habían hecho tal cosa e Ibn Tūmart habría decidido entonces iniciar él mismo la rebelión. De vuelta al Magrib, paró en Alejandría, donde frecuentó a al-Ṭurṭūšī. Se dedicó a censurar las cosas reprobables que veía hacer (*tagyīr al-munkar*), suscitando con ello la animadversión del populacho, el cual llegó incluso a intentar impedirle llegar al *maŷlis* de

---

543/A.D. 1147-48): New numismatic evidence", *JAOS* 103/3 (1983), pp. 505-14.

391 V. EI², III, 983-4 (J.F.P. Hopkins); al-Naŷŷār, *al-Mahdī Ibn Tūmart*, pp. 83-4, 86-7 (citando Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ŷumān*), 104, 105, 106, 288; Goldziher, "Mohammed ibn Toumert", pp. 6-7.

392 V. sobre este asunto Goldziher, "Mohammed ibn Toumert", p. 12; Cabanelas, "Notas", pp. 231-2, A. ben Hammadi, "Encore sur la rencontre entre Gazali et Ibn Tumart", *IBLA* 156 (1985), pp. 297-311. Este último investigador es también autor de un estudio sobre la pretendida presencia de Ibn Tūmart en al-Andalus, "Ḥawla murūr Ibn Tūmart bi-l-Andalus fī ṭarīqi-hi ilà l-Mašriq", *Dirāsāt Andalusiyya* 5 (1991), pp. 6-26.

al-Ṭurṭūšī. Cuando éste vio que no estaba, preguntó por él y cuando le hubieron informado de dónde se hallaba, se dirigió allí, a saber, a la mezquita al-Ajḍar junto a la orilla del mar, donde le preguntó lo que le había pasado e Ibn Tūmart le contó el peligro que había corrido. Según una versión, decidió a continuación de aquello volver al Magrib; según otra, los disturbios que provocó su cumplimiento del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* motivaron que el gobernador de Alejandría le expulsase de la ciudad [393].

29) Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ma'āfirī, Abū Bakr b. al-'Arabī (468/1076-543/1148) [394]. Hijo de un destacado alfaquí sevillano (m. 493/1100) y sobrino por línea materna de al-Hawzanī, su formación en al-Andalus le había puesto ya en contacto con las nuevas doctrinas jurídicas y teológicas (*uṣūl al-fiqh, uṣūl al-dīn, jilāf*), introducidas por Abū l-Walīd al-Bāŷī a su regreso de Oriente en 439/1047. La caída del estado 'abbādí a manos de los almorávides hizo que padre e hijo abandonasen Sevilla e iniciasen un viaje a Oriente con objeto de hacer la peregrinación (año 485/1092). Tuvo ocasión así de estudiar con maestros como al-Māzarī en Mahdiyya, y en Bagdad con Abū Bakr al-Šāšī e Ibn 'Aqīl. En Jerusalén (en el año 486/1093) encuentra por primera vez a al-Ṭurṭūšī, con quien estudia hadiz en la mezquita al-Aqṣà en el año 487/1094. En 489/1095 vuelven a encontrarse, pero esta vez es en Damasco. En mi opinión, es entonces cuando los Banū l-'Arabī le solicitan la carta para Ibn Tāšufīn, y posiblemente también a al-Gazālī, quien en esas fechas se encontraba en Siria/Palestina. Según los estudiosos que se han ocupado del tema, sin embargo, habría sido en Bagdad donde se encontraron con al-Gazālī hacia el año 490/1096 y allí solicitan al califa 'abbāsí al-Mustaẓhir bi-llāh el reconocimiento del derecho del soberano almorávide a gobernar en el Magrib y en al-Andalus con el título de *amīr al-muslimīn* [395],

---

393 V. Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ŷumān*, p. 91 y al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 129; v. también *al-Ḥulal al-mawšiyya*, p. 75; Goldziher, "Mohammed ibn Toumert", pp. 96-7.

394 Sigo el estudio de su biografía llevado a cabo por Lagardère, "Abū Bakr b. al-'Arabī" y "Haute judicature", pp. 195-215. Mª Mercedes Lucini prepara un estudio en profundidad de su biografía. V. también EI², III, 729 (J. Robson).

395 Parece que los Banū l-'Arabī se deshacían en elogios del emir

reconocimiento que obtuvieron en raŷab 491/junio 1098 [396]. En el año 491/1098, él y su padre abandonan Bagdad e inician el camino de regreso, partiendo de Damasco. En Alejandría muere su padre a comienzos del año 493/1099. Es en Alejandría donde se produce pues el tercer encuentro entre Ibn al-'Arabī y al-Ṭurṭūšī en una fecha que hay que situar entre los años 491/1098-493/1099. Según Viguera, habría sido entonces cuando al-Ṭurṭūšī le habría hecho entrega de su carta a Ibn Tāšūfīn. En 495/1101 está de vuelta en Sevilla donde se dedica a la enseñanza (uno de sus discípulos será el propio cadí 'Iyāḍ) y donde es nombrado cadí. A la entrada de los almohades en Sevilla, será uno de los encargados de dar la bienvenida al nuevo califa. Cuando a partir de los años 500-510/1106-1116 tiene lugar la condena almorávide de al-Gazālī, con la presunta quema pública de sus obras, Ibn al-'Arabī es perseguido junto con otros ulemas que habían sido seguidores de al-Gazālī, aunque, por otro lado, sabemos que él no dejó de criticar a su antiguo maestro, en concreto, en su obra *Sirāŷ al-murīdīn* [397]. Tras ser confinado en Marrākuš, morirá en el camino hacia Fez, ciudad en la que fue enterrado. Se le atribuye haber dado a Abū Ya'zā' (m. 572/1177) y a 'Alī b. Ḥirziḥim (m. 559/1165) la investidura sufí que él había recibido de al-Gazālī. Tanto éste como al-Ṭurṭūšī se deshacen en elogios al hablar de él y de su padre en sus cartas a Ibn Tāšufīn[398].

Abū Bakr b. al-'Arabī compuso un relato de sus viajes titulado *Tartīb al-riḥla li-l-targīb fī l-milla* [399], en el que sin duda abundaban

---

almorávide: "...empezaron a referir, por todos estos corros, reuniones, gentes y congregaciones, tus actos en la Guerra contra el enemigo ...; tu insistencia en combatirle y tu constancia; tu apoyo a la religión y a la gente de la religión, y a la ciencia y a los que la cultivan, lo cual hace crecer en los musulmanes el cuidado de rezar por ti y tenerte en gran consideración, y nos hace desear el ir a combatir a los herejes ... a tu lado, e incrementar la gran cantidad de musulmanes que te siguen" (Viguera, "Cartas", p. 373).

396 Sobre los problemas que plantea el por qué y a instancias de quién solicitaron dicho reconocimiento, v. Viguera, "Cartas", pp. 349-50, donde además se puede encontrar más bibliografía acerca de este asunto. Cf. el artículo de Vajda sobre el cadí magrebí, otro emisario entre el emir almorávide y el califa 'abbasí.

397 V. al respecto al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, XII, 185; Ghrab, "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn", pp. 135 y 158.

398 V. Viguera, "Cartas", pp. 353, 359, 360, 373.

399 Se conservan fragmentos en al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 31-43, en el *Kitāb*

los datos sobre al-Ṭurṭūšī. Entre al-Ṭurṭūšī y los Banū l-'Arabī hubo tres encuentros: en 486-7/1093-4 en Jerusalén; en 489/1095 en Damasco, tal vez también en 490/1097; y entre 491/1098 y 493/1099 en Alejandría [400].

30) Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm b. Sulaymān, Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 565/1169), el autor de la *Tuḥfa* y del *Mu'rib*, quien habría encontrado a al-Ṭurṭūšī en Egipto en el año 512/1118 [401].

31) Muḥammad b. 'Abd al-Razzāq b. Yūsuf al-Kalbī [402]. Nació en Sevilla en 479/1086 y allí asistió a las lecciones de al-Hawzanī y Abū Bakr b. al-'Arabī. Estudió con los maestros más importantes de Alejandría. Enseñó en al-Andalus el *Kāmil* de Ibn 'Adī. Murió en 563/1167.

32) Muḥammad b. al-Ḥasan/Ḥusayn b. Jalaf b. Yaḥyà al-Umawī[403]. Conocido por el nombre de Ibn Barunŷal, era de Denia. Hizo la *riḥla* después del año 500/1106, estudiando con diversos maestros, entre ellos nuestro personaje. A su regreso a al-Andalus, se dedicó a la enseñanza de hadiz. Falleció en el año 536/1141.

33) Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Yaḥyà b. Bišr al-Anṣārī al-Mayūrqī, Abū Bakr [404], de Granada. Transmitió de Abū 'Alī al-Ṣadafī. Estaba en La Meca en el año 517/1123, donde estudió. En Alejandría asistió a las lecciones de al-Ṭurṭūšī, Abū 'Abd Allāh al-Rāzī y Abū l-Ḥasan b. Mušarrif. Era ẓāhirí y asceta, sin duda con

---

ansāb al-barbar wa-mulūki-him de Muḥammad b. Abī l-Maŷd al-Magīlī (v. Viguera, "Cartas", pp. 341-2), en la introducción a otra obra de Abū Bakr b. al-'Arabī, *Qānūn al-ta'wīl*, para lo cual puede verse la reconstrucción hecha por 'Abbās, "Riḥlat Ibn al-'Arabī ilà l-Mašriq kamā ṣawwara-hā *Qānūn al-ta'wīl*".

[400] J. Drory, en carta fechada 13/9/1990, me comunica las fechas de 486 (Jerusalén), 487 (Damasco) y 490 (Alejandría).

[401] V. *Mu'rib*, estudio, p. 25, nota 49.

[402] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1303.

[403] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1287 e Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, pp. 127-9, nº 117.

[404] Al-Silafī, *Ajbār*, pp. 120-1; Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 1259 y *Mu'ŷam*, pp. 139-40, nº 123; Urvoy, "Baléares", pp. 107-9.

inclinaciones místicas, ya que fue perseguido junto con Ibn al-'Arīf e Ibn Barraŷān, razón por la que salió de al-Andalus huyendo a Biŷāya. Estaba vivo en 537/1142. Según Urvoy, se podría ver en este personaje un predecesor de Muḥyī l-dīn b. al-'Arabī, en el sentido de que parece haber sido el primero en unir el interés por el ẓāhirismo y el hadiz y el interés por la mística especulativa.

34) Muḥammad b. Ibrāhīm b. Aswad al-Gassānī, Abū Bakr (m. 536/1142) [405]. Durante su viaje a Oriente, estudió en Alejandría con al-Ṭurṭūšī. Fue nombrado cadí de los almorávides en el levante de al-Andalus en el año 521/1127 y, más tarde, ejerció el mismo cargo en Almería, donde llevó a cabo la represión de los seguidores de Ibn al-'Arīf.

35) Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Fatḥūn, Abū Bakr [406], de Orihuela. Fue discípulo de Abū 'Alī al-Ṣadafī. Recibió la *iŷāza* de maestros de Alejandría como Abū 'Abd Allāh al-Rāzī, Abū l-Ḥasan b. Mušarrif al-Anmāṭī y al-Ṭurṭūšī. Escribió muchos *Fawā'id*. En el apartado 1. he planteado la posibilidad de que sea pariente de al-Ṭurṭūšī por línea materna.

36) Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ya'īš al-Lajmī, Abū 'Abd Allāh [407], de Valencia. En al-Andalus estudió con Abū 'Alī al-Ṣadafī. Hacia el año 506/1112, hizo la peregrinación a La Meca, donde encontró al andalusí Razīn b. Mu'āwiya. En el camino de regreso, paró en Egipto donde permaneció cerca de veinte años. Allí encontró a 'Abd Allāh b. Ṭalḥa al-Yāburī, con quien estudió algunas de sus obras y de las obras de su maestro Abū l-Walīd al-Bāŷī. También estudió con Abū al-Ḥasan b. al-Farrā' al-Mawṣilī, Abū 'Abd Allāh al-Rāzī, Abū l-Manī' Rāfi' b. Dugš al-Anṣārī y Abū l-Ḥaŷŷāŷ al-Quḍā'ī, así como con al-Ṭurṭūšī, al-Silafī y Abū 'Abd Allāh b. Manṣūr Ibn al-Ḥaḍramī en Alejandría. A pesar de ello, cuando regresó

---

[405] Sigo el estudio de su biografía llevado a cabo por Lagardère, "Haute judicature", pp. 216-9. V. también Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, pp. 126-7, nº 116.

[406] Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, pp. 104-7, nº 93.

[407] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 1358 y *Mu'ŷam*, pp. 170-1, nº 154.

a al-Andalus en 526/1131, no tenía muchos conocimientos de hadiz. Murió en Játiva en 556/1160.

37) Muḥammad b. Mūsà b. Waḍḍāḥ [408], de Murcia. En Alejandría estudió con Ibn Mušarrif y al-Ṭurṭūšī. Murió en al-Andalus en 539/1144.

38) Muḥammad b. Muslim al-Māzarī, mencionado en el apartado 8.7.

39) Muḥammad b. Yūsuf b. Sa'āda, Abū 'Abd Allāh, descendiente de un *mawlà* de 'Abd al-Raḥmān III [409], de Murcia, establecido en Játiva. Fue el discípulo más importante de Abū 'Alī al-Ṣadafī (con quien estaba emparentado), a quien éste dejó todos sus libros al morir. También estudió, entre otros maestros andalusíes, con Abū Bakr b. al-'Arabī. Viajó a Oriente en el año 520/1126. En Alejandría se encontró con Abū l-Ḥaŷŷāŷ b. Nādir al-Mayūrqī, con quien estudió *fiqh* y *kalām*. Tras hacer la peregrinación (en La Meca tuvo ocasión de estudiar con Razīn b. Mu'āwiya, que era el jefe de los mālikíes de la ciudad), volvió a Egipto, donde encontró a Abū Ṭāhir al-Silafī y a Abū Ṭāhir b. 'Awf. Dadas las fechas de su viaje, no tuvo ocasión de conocer personalmente a al-Ṭurṭūšī, pero éste le había escrito a al-Andalus enviándole la *iŷāza* [410]; también se la envió otro maestro de Alejandría, Abū l-Ḥasan b. Mušarrif al-Anmāṭī. En Mahdiyya estudió con al-Māzarī. Regresó a Murcia en 526/1131. Fue tradicionista, experto en el *tafsīr* del Corán, conocedor del *'ilm al-kalām* e inclinado al sufismo. Transmitió de 'Alī b. Sanad b. 'Ayyāš al-Gassānī las obras que transmitía de al-Gazālī. Fue cadí en Murcia tras la caída de los almorávides; luego de Játiva donde terminó por establecerse. Allí murió en 566/1170.

---

[408] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1176.

[409] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 1390 y *Mu'ŷam*, pp. 176-8, nº 158; EI², III, 945 (J. Robson).

[410] Esto es lo que parece que hay que deducir de los textos, aunque no se menciona expresamente la *iŷāza*.

40) Mūsà b. Muḥammad b. Sa'āda, Abū 'Imrān [411], pariente de Muḥammad b. Yūsuf b. Sa'āda. Estudió con al-Ṭurṭūšī durante su viaje a Oriente.

41) Musā'id b. Aḥmad b. Musā'id al-Aṣbaḥī, Abū 'Abd al-Raḥmān [412]. Nacido en Orihuela, estudió hadiz en al-Andalus. Hizo la peregrinación en 494/1100 y en La Meca estudió el *Ṣaḥīḥ* de Muslim con Abū 'Abd Allāh al-Ṭabarī. Tras una estancia en Alejandría, donde estudió con al-Ṭurṭūšī, regresó luego a al-Andalus. Fue maestro de Ibn Baškuwāl. Murió en el año 545/1150.

42) Ṣāliḥ b. bint Mu'āfà al-Mālikī [413].

43) Sallār b. al-Miqdām [414].

44) Sanad b. 'Inān b. Ibrāhīm al-Azdī, Abū 'Alī [415]. Sucedió a al-Ṭurṭūšī en su *ḥalqa* tras su muerte. Escribió un comentario de la *Mudawwana*. Era asceta. Murió en Alejandría en el año 541/1146.

45) Ṭāriq b. Mūsà b. Ya'īš b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Hišām al-Majzūmī al-Manṣafī, Abū Muḥammad y Abū l-Ḥasan [416], de Valencia. Permaneció un tiempo en La Meca tras hacer la peregrinación, ciudad en la que escuchó a Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. 'Alī al-Ṭabarī. También estudió con Abū Muḥammad 'Abd al-Baqī al-Zuhrī, conocido por Šuqrān, de quien aprendió el *Iḥyā'* de al-Gazālī. En Alejandría estudió con al-Ṭurṭūšī, al-Silafī, Abū 'Abd Allāh al-Rāzī

---

[411] V. Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 190, nº 168.

[412] V. Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 196, nº 175; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 644, nº 273.

[413] Sin identificar. No es andalusí.

[414] Sin identificar. No es andalusí.

[415] V. su biografía en Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, I, 399-400 y al-Suyūṭī, *Ḥusn*, II, 192; v. también al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandariyya*, pp. 101-4; 'Abd al-Karīm, "Alejandría y al-Silafī", p. 128, nota 51, final, donde afirma que fue cadí de Alejandría.

[416] Al-Silafī, *Ajbār*, pp. 41-2, nº 20; Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 929.

y Abū l-Ḥasan b. Mušarrif. Al regresar a al-Andalus se dedicó a la enseñanza y se le consideró *muŷāb al-da'wa*. Volvió a hacer una segunda *riḥla* en el año 542/1147, muriendo en La Meca en el año 549/1154.

46) al-Walīd b. al-Muwaffaq b. Abī Šaddād al-Azdī al-Basṭī, Abū l-Ḥasan [417]. Alfaquí mālikí, estudió en Alejandría con Abū l-Ṭāhir al-Silafī y con al-Ṭurṭūšī. Regresó a al-Andalus en el año 512/1118.

47) Yaḥyà b. Jalaf b. al-Nafīs al-Garnāṭī, Abū Bakr, Ibn al-Jalūf (m. 541/1146) [418].

48) Ŷawhar b. Lu'lu' al-Muqri' [419].

49) Yūsuf b. Ibrāhīm b. 'Uṯmān al-'Abdarī al-Ṯagrī, Abū l-Ḥaŷŷāŷ [420]. Al-Ṭurṭūšī le concedió la *iŷāza*. Enseñó en Córdoba, pero al final de su vida se estableció en la región de Murcia. Murió en el año 579/1183.

50) Yūsuf b. Muḥammad al-Qarawī al-Faraḍī [421].

51) Ẓāfir b. 'Aṭiyya b. Mawlā-hum b. Fā'id al-Lajmī al-Iskandarānī [422]. Fue maestro de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī al-Tuŷībī, Abū 'Abd Allāh. Este Ẓāfir fue discípulo de al-Ṭurṭūšī, actuando de sirviente para él, atendiéndole en sus necesidades y ocupándose del servicio de su casa.

Un caso aparte es el constituido por un andalusí del que se dice que estudió con los discípulos (*aṣḥāb*), anónimos, de nuestro personaje:

---

417 Al-Silafī, *Ajbār*, p. 137, nº 88; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 2025.

418 Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 2040.

419 Sin identificar. No es andalusí.

420 Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, p. 319, nº 312, y *Takmila*, nº 2082.

421 Sin identificar.

422 Ibn Farḥūn incluye información sobre este personaje en la biografía que dedica a al-Ṭurṭūšī.

52) Ibrāhīm b. Muḥammad b. Jalīfa al-Nafzī, Abū Isḥāq (m. 564/1168) [423], de un pueblo de Denia. En al-Andalus hizo estudios de lecturas coránicas. Durante su viaje para hacer la peregrinación, encontró a discípulos de al-Ṭurṭūšī. A su regreso a Denia, se dedicó a la enseñanza.

Ibn Jallikān anota un hecho que le llamó la atención: a principios del año 680/1280, consiguió en Damasco la relación de las personas con las que había estudiado el cadí Bahā' al-dīn Yūsuf, conocido por Ibn Šaddād y maestro suyo. En dicha relación aparecía mencionado Abū Bakr al-Ṭurṭūšī entre los que le habían concedido la *iŷāza*. Pero Ibn Šaddād había nacido en el año 539/1143, o sea diecinueve o catorce años después de la muerte de al-Ṭurṭūšī. Ibn Jallikān se pregunta cuál puede ser la explicación de este hecho y plantea la posibilidad de que se trate de un error del compilador de la *mašyaja*, pero parece que éste la leyó ante Ibn Šaddād [424]. Ibn Jallikān no parece plantearse en ningún momento la posibilidad de que Ibn Šaddād mienta o que se trate de un caso de *iŷāza* concedida a personas todavía no nacidas [425].

10. A modo de conclusión.

En la trayectoria intelectual de al-Ṭurṭūšī se pueden advertir varias etapas:

- Formado por Abū l-Walīd al-Bāŷī en al-Andalus, el suyo es un mālikismo "modernizado" que se ocupa de *uṣūl al-fiqh* y de *jilāf* y que se ha aproximado al aš'arismo en teología. Esta formación es completada en la misma línea durante su estancia en Oriente.
- Aunque en al-Andalus las corrientes ascéticas estaban bien establecidas y había fermento místico, es en Oriente donde al-Ṭurṭūšī

---

[423] Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Ben Cheneb, nº 390; ed. Cairo, nº 390.

[424] El intento por solucionar este problema cronológico parece haber determinado que se propusiera como fecha de fallecimiento de al-Ṭurṭūšī el año 540/1145: v. al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 85, nota 3.

[425] V. al respecto Alarcón, prólogo, p. XLVI, nota 1.

parece haberse empezado a sentir atraído por el sufismo. Por un lado, en Bagdad había sufíes que eran al mismo tiempo mālikíes, šāfi'íes y ḥanbalíes, es decir, existía un tipo de sufismo aceptado por la ortodoxia. Por otro lado, al-Ṭurṭūšī pasa por una serie de experiencias (eclipse de sol, reflexión sobre la muerte, voz en Jerusalén) que parecen haber provocado en él una crisis espiritual. Esta crisis le lleva a buscar a al-Gazālī y a leer el *Iḥyā'*, que citará en *Birr al-wālidayn*. También le lleva a probar durante un tiempo una vida ascética retirada de la sociedad de los hombres. Sin embargo, lo suyo no era vivir apartado del "mundanal ruido" y cuando se le ofrece la oportunidad de divulgar el saber en un ambiente difícil y hostil, vuelve a la sociedad de los hombres.

- Es en el Egipto fāṭimí donde ejerce su magisterio. Ser mālikí en un país gobernado por innovadores (šī'íes) determina su dedicación a la divulgación de las doctrinas mālikíes y a la censura de aquellas prácticas que se han desviado de la norma, en algunas de las cuales sin duda veía una contaminación del ši'ísmo de los fāṭimíes. Esta actividad ha quedado recogida en su tratado contra las innovaciones que será analizado en la segunda parte de este estudio.

- Su labor de amonestador de gobernantes (Ibn Tāšufīn, al-Afḍal, al-Baṭā'iḥī) debió de verse influida por el ejemplo de al-Gazālī, al tiempo que parece haber sido una preocupación de la época. Su "espejo de príncipes" es su obra más famosa.

- Su atracción por las doctrinas de al-Gazālī recogidas en el *Iḥyā'* no fue duradera. En una fecha que no es posible determinar, empieza a ver en ellas una amenaza para la ortodoxia por creerlas contaminadas de las doctrinas de los filósofos, de al-Ḥallāŷ y de los Ijwān al-Ṣafā'. Su primera etapa de seguidor suyo es olvidada y al-Ṭurṭūšī es recordado por la posteridad como uno de los "emuladores" y también contradictores de al-Gazālī.

II. EL *KITĀB AL-ḤAWĀDIṮ WA-L-BIDAʻ*
DE
ABŪ BAKR AL-ṬURṬŪŠĪ

1. Manuscritos, ediciones y estudios del *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de al-Ṭurṭūšī. Criterios seguidos en la traducción.

1.1. M. Alarcón, en el prólogo a su traducción del *Sirāŷ*, mencionaba la existencia de dos manuscritos de *Ḥawādiṯ*: uno dentro de un códice misceláneo que lleva el nº 5341 de la Biblioteca Nacional de Madrid [1], y otro perteneciente a los fondos de mss. de la Biblioteca Nacional de Túnez [2]. Alarcón se ocupa extensamente del tratado contra las innovaciones de al-Ṭurṭūšī, describiéndolo y citando los comentarios elogiosos que de él hizo al-Šāṭibī en su *I'tiṣām*. Termina indicando que merecería "que alguien se preocupara de su estudio y publicación".

1.2. Basándose en los dos mss. mencionados, el investigador tunecino M. Talbi (Muḥammad Ṭālibī) editó la obra en el año 1959 en Túnez con el subtítulo "Traité sur les innovations blamables". En el prólogo de su edición, Talbi especifica que el manuscrito tunecino lleva el nº 3387 y que fue copiado en el año 1058/1648 sobre la base de otra copia fechada en 849/1445. El ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid no está fechado, ocupando dentro de él la obra de al-Ṭurṭūšī los folios 73v-105v. La edición de Talbi fue reseñada por al-Munaŷŷid, Kister y Makki [3], señalando todos ellos el gran interés del material que

---

[1] V. prólogo citado, p. XLIX. Esta noticia la había dado ya Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, p. 184, nota 1. V. también *Boletín de la Real Academia de la Historia* LXII, cuad. IV, abril 1913, p. 238 (informe sobre las tres obras de al-Ṭurṭūšī que contiene dicho manuscrito), y el catálogo de los fondos de mss. de la Biblioteca Nacional de Madrid llevado a cabo por R. Guillén Robles (Madrid, 1889), nº CCCVII-3.

[2] V. prólogo, p. XLVIIII-XLIX, donde se señala que F. Codera puso de relieve la existencia de dicho ms. en su *Misión histórica en la Argelia y Túnez* (Madrid, 1892).

[3] V. la reseña de Ṣalāḥ al-dīn al-Munaŷŷid en *RIMA* VI (1960), pp. 293-5, la de M.J. Kister en *JSS* VI (1961), pp. 137-42, y la de M. 'A. Makki en *RIEEI* IX-X (1961-2), pp. 389-93.

contiene como fuente para el estudio de la vida social musulmana y de la penetración de influencias extranjeras, al tiempo que proponen correcciones al texto.

Especial interés tiene el artículo de Muḥammad al-Mujtār al-Salāmī, "al-Ta'rīf bi-taḥqīq *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* li-Abī Bakr Muḥammad b. al-Walīd al-Ṭurṭūšī", publicado en la *Maŷallat al-'ilm wa-l-ta'līm* (Túnez) 11 (1977), pp. 9-22. Aunque no me ha sido posible consultarlo, explica Turki en su edición [4] que al-Salāmī indicó que los pasajes recogidos por Talbi en las pp. 140-3 de su edición, y que deberían estar entre los nºs 272 y 273 de la edición de Turki, no pertenecen en realidad a *Ḥawādiṯ*, sino que son un añadido que aparece en el ms. de Túnez. Puesto que dichos pasajes han sido tenidos en cuenta en los estudios realizados a partir de la edición de Talbi y puesto que no carecen de interés, he recogido su traducción en un apéndice.

1.3. Recientemente, A.M. Turki ha vuelto a editar el texto (Beirut, 1410/1990), utilizando un total de cuatro mss. que describe en la introducción a su edición:

- ms. de la Biblioteca Nacional (Dār al-kutub al-waṭaniyya) de Túnez, *maŷmū'a* nº 3387 (p. 44);
- ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid, *maŷmū'a* nº 5341, fs. 73v-142v (pp. 44-6), que contiene, además de *Ḥawādiṯ*, otras dos obras de al-Ṭurṭūšī, las nºs 4 y 27, es decir, el *Kitāb birr al-wālidayn* y el *Kitāb taḥrīm al-ginā' wa-l-lahw 'alà l-ṣūfiyya fi raqṣi-him wa-samā'i-him*.
- ms. Chester Beatty - Dublín, *maŷmū'a* nº 5010 (pp. 46-7), que contiene asimismo las obras nºs 4 y 27 de al-Ṭurṭūšī;
- ms. de la Biblioteca General de Rabat, *maŷmū'a* nº *qāf* 85 (pp. 47-8), que contiene además la obra nº 27 de al-Ṭurṭūšī.

La edición de Turki va acompañada de una minuciosa anotación y de unos completos índices. Ha sido reseñada por C. Gilliot [5].

1.4. Como he explicado en la Presentación, la traducción que llevé cabo para mi Memoria de Licenciatura estaba basada en la edición

---

[4] V. p. 300, nota 6.

[5] V. *SI* LXXIII (1991), pp. 190-2.

de Talbi. La he revisado ahora y adaptado a la edición de Turki, cuya división en parágrafos he seguido [6]. Sólo en muy raras ocasiones me he apartado del texto establecido por Turki, tratándose casi siempre de casos en los que hay erratas en el texto, tal y como indico en nota. La división en capítulos y su numeración es mía, y no corresponde exactamente a la propuesta por Turki en su edición.

Dado que esta nueva edición ofrece un comentario relativamente completo acerca de los hadices citados por al-Ṭurṭūšī, yo me limito a ofrecer en nota la referencia a la *Concordance* (con indicación de las colecciones canónicas en las que el hadiz en cuestión está recogido) y a la página y nota correspondiente de la edición de *Ḥawādiṯ* en la que Turki ofrece los datos al respecto. Ofrezco además información adicional [7], sobre todo por lo que se refiere a los paralelismos con otros tratados contra las innovaciones.

La identificación de los personajes, lugares y obras citados en el texto llevada a cabo por Turki determina que en el índice correspondiente me limite a dar tan sólo unas escuetas referencias bibliográficas.

La anotación que acompaña a la traducción pretende:

- aclarar determinados términos técnicos o conceptos, remitiendo a la bibliografía especializada consultada, donde se podrá encontrar más información;

- remitir a otros tratados contra las innovaciones donde aparece el mismo texto o textos parecidos. Si se trata de una cita de *Ḥawādiṯ* en tratados posteriores, así se hace constar. Por lo que se refiere a los casos concretos de innovaciones reprobadas, la información recogida en las notas de la traducción debe ser completada con el estudio que constituye el apartado 3. de esta parte. Aprovecho para señalar que, en los casos del *Talbīs* de Ibn al-Ŷawzī, del *Iqtiḍā'* de Ibn Taymiyya y del

---

[6] Turki en su edición ha omitido el parágrafo 67, saltando del 66 al 68, razón por la cual lo he tenido que establecer yo.

[7] Algunos de los hadices y tradiciones que están sin localizar seguramente podrán encontrarse en las colecciones de hadiz primitivo, como las obras de ʻAbd al-Razzāq e Ibn Abī Šayba, en las que no he llevado a cabo una búsqueda exhaustiva.

Madjal de Ibn al-Ḥāŷŷ, me he visto obligada a utilizar y citar dos ediciones diferentes de una misma obra [8].

2. El tratado contra las innovaciones de al-Ṭurṭūšī.

2.1. El género de los tratados contra las innovaciones.

En el estudio que acompaña a mi edición del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), tuve ocasión de analizar el problema de las innovaciones en el Islam y los diferentes tipos de obras en los que se puede encontrar un tratamiento del tema. Al mismo tiempo, propuse una definición del género de los tratados contra las innovaciones o *kutub al-bida'*, es decir, aquellas obras cuyo contenido se centra fundamental, aunque no exclusivamente, en la reprobación de las innovaciones introducidas en el terreno de las *'ibādāt* o dimensiones rituales de la ley. Remito para más detalles a dicho estudio, que Turki ha utilizado y reproducido en el estudio introductorio que acompaña su edición de *Ḥawādiṯ* [9]. No obstante, y puesto que en esta ocasión vuelvo a comparar el material recogido en el tratado de al-Ṭurṭūšī con el que se encuentra en obras pertenecientes al mismo género, considero oportuno dar una relación, abreviada [10], de las obras a las que denomino *kutub al-bida'*:

1) *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), ed. M. A. Duhmān, Damasco, 1349/1930; nueva ed., trad. y estudio Mª I. Fierro, Madrid, 1988.

2) *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126), ed. M. Talbi, Túnez, 1959; ed. A.M. Turki, Beirut, 1990.

3) *Talbīs Iblīs* de Ibn al-Ŷawzī (m. 597/1200), varias ediciones, entre ellas El Cairo, 1928 y ed. Jayr al-dīn 'Alī, Beirut, s.a. [11].

---

[8] V. *infra* 2.1., nºs 3, 4, 5, donde explico cómo cito cada edición en nota.

[9] V. el estudio que acompaña a mi edición de la obra de Ibn Waḍḍāḥ, pp. 92-7 y 117-9, y cf. Turki, introducción a su edición de *Ḥawādiṯ*, pp. 38-41.

[10] Para referencias más completas sobre los autores y las obras v. el estudio que acompaña a mi ed. del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, pp. 118-9.

[11] He utilizado ambas. Cuando no especifico, se trata de la de El Cairo. He

4) *Ittibā' al-sunan wa-ŷtināb al-bida'* de al-Maqdisī (m. 643/1245), ed. M. Badr al-dīn al-Qahwaŷī y Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Damasco/Beirut, 1407/1987.

5) *al-Bā'iṯ 'alà inkār al-bida' wa-l-ḥawādiṯ* de Abū Šāma (m. h. 665/1268), ed. 'Uṯmān Aḥmad 'Anbar, El Cairo, 1398/1978; existe otra edición (que no he utilizado) llevada a cabo por 'Ādil 'Abd al-Mun'im Abū l-'Abbās, El Cairo, 1989.

6) *Kitāb iqtiḍā' al-ṣirāṭ al-mustaqīm mujālafat aṣḥāb al-ŷahīm* de Ibn Taymiyya (m. 728/1328), ed. s.l., 1325/1907; ed. El Cairo, 1369/1950 [12]; trad. M. Umar Memon, *Ibn Taymīya's Struggle against Popular Religion*, París, 1976.

7) *Madjal al-šar' al-šarīf* de Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 737/1336), varias ediciones, entre ellas El Cairo, 1348/1929-30, 4 vols. en 2; 4 vols., El Cairo, 1380/1960 [13].

8) *al-I'tiṣām* de al-Šāṭibī (m. 790/1388), varias ediciones que reproducen la realizada por M. R. Riḍā y publicada en *al-Manār* XVII (1332/1913); la utilizada por mí es 2 vols., Beirut, s.a.

9) *al-Luma' fī l-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de al-Turkumānī (ss. VIII-IX/XIV-XV), ed. S. Labib, 2 vols., Stuttgart, 1986 [14].

10) *'Uddat al-murīd al-ṣādiq/al-Bida' wa-l-ḥawādiṯ* de Zarrūq al-Fāsī (m. 899/1493), todavía sin editar y de la que no he podido consultar ningún manuscrito. Para incluirla en esta relación, me he basado en la descripción que de esta obra hace A.F.Khushaim en su libro *Zarrūq the Ṣūfī. A Guide in the Way and a Leader to the Truth: a biographical and critical study of a Mystic from North Africa*, Trípoli, 1976.

11) *al-Amr bi-l-ittibā' wa-l-nahy 'an al-ibtidā'* de al-Suyūṭī (m. 911/1505), ed. al-Ḥusaynī 'Abd al-Maŷīd Hāšim, El Cairo, 1985; ed. Muṣṭafà 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Beirut, 1408/1988 (ésta es la única que

---

utilizado también el *Kitāb al-mawḍū'āt* de Ibn al-Ŷawzī, en el que se recogen varias tradiciones, consideradas falsas por el autor, relativas a prácticas rituales que aparecen en los *kutub al-bida'*: v. especialmente ob.cit., I, 267-78.

[12] He utilizado ambas: cuando no especifico la edición, se trata de la primera.

[13] He utilizado ambas ediciones: cuando no especifico de cuál se trata, me refiero a la primera.

[14] V. mi reseña en *Die Welt des Islams* XXX (1990), pp. 247-8.

he utilizado). Tengo noticia de otra edición en la *Dār Ibn al-Qayyim li-l-našr*, 1990.

12) *Iḥyā' al-sunna wa-ijmād al-bid'a* de 'Uṯmān b. Fūdī/Usumanu dan Fodio (m. 1232/1817), ed. I.A. Balogun, Sokoto 1979. Parece existir otra edición en Beirut, s.d. [15]. La que he utilizado es la ed. al-Azhar, El Cairo, 1381/1962.

Es necesario puntualizar que, en esta relación, tan sólo se han incluido las obras conservadas cuyo contenido ha podido, por tanto, ser establecido. Las fuentes nos informan de la existencia de otras obras en cuyos títulos aparece el término *bid'a*, pero ello no quiere decir necesariamente que puedan ser incluidas entre los *kutub al-bida'* tal y como yo los he definido [16]. En efecto, como tuve ocasión de exponer en mi estudio sobre el *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, material coincidente con el de los tratados contra las innovaciones se encuentra en otros géneros: tratados de heresiografía (*kutub al-milal wa-l-niḥal*); profesiones de fe (*'aqā'id*); tratados de ética (*ajlāq*); tratados de *ḥisba*. En las colecciones de fetuas (como el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī o las fetuas de Ibn Rušd al-ŷadd y al-Šāṭibī) también es posible encontrar apartados, más o menos extensos, dedicados a tratar innovaciones introducidas en el rito o discusiones teóricas sobre el concepto de *bid'a*. En el caso de la obra de al-Ṭurṭūšī, el contenido recogido en los nºs 20-26 coincide con el de los *kutub al-milal wa-l-niḥal*. Otra parte (nºs 199-224) es muy similar a la censura de costumbres que se encuentra en los manuales de *ḥisba*. Varios de los temas tratados por al-Ṭurṭūšī han encontrado cabida en la colección de fetuas de al-Wanšarīsī.

2.2. Composición y valoración de *Ḥawādiṯ*.

Compuso su obra al-Ṭurṭūšī en una fecha posterior al año 480/1086, según se deduce de una noticia del texto (nº 238). Una

---

[15] Citada por Masud en su artículo "Shehu Usumanu dan Fodio's restatement of the doctrine of Hijrah".

[16] Sería el caso de la obra de al-Malaṭī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-radd 'alà ahl al-ahwā' wa-l-bida'* (ed. S. Dedering, Leipzig, 1936) que, a pesar de su título, es un tratado de heresiografía. En *Bā'iṯ*, p. 69, se cita una obra de 'Abd Allāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī, titulada *Kitāb fī l-radd 'alà ahl al-ahwā'*, que podría ser incluida, aunque tal vez estuviese centrada, como la de al-Malaṭī, en la heresiografía.

referencia a prácticas de los habitantes de Egipto en tiempos del autor (nº 313) [17] permite deducir que al-Ṭurṭūšī compuso o terminó de componer *Ḥawādiṯ* una vez establecido en Alejandría, donde sabemos que llevó a cabo una activa lucha de moralización de las costumbres. El hecho de que los fāṭimíes fuesen favorables a algunas de las innovaciones reprobadas (las ceremonias de duelo, la celebración del mes de raŷab) permite suponer, asimismo, que una de las razones que impulsaron a al-Ṭurṭūšī a escribir su tratado fue precisamente combatir contra la influencia šī'í. De la misma manera, su defensa de la legitimidad de la *ṣalāt al-tarāwīḥ* debe ponerse en relación con el hecho de que era una práctica arraigada entre la población mālikí del Occidente islámico y reprobada en cambio por los fāṭimíes.

Al-Ṭurṭūšī debió de ser testigo durante su estancia en Oriente, y especialmente en Bagdad, de numerosas polémicas y enfrentamientos en los que la cuestión de las innovaciones ocupaba un puesto importante[18]. No hay que olvidar, sin embargo, que a la hora de componer su obra, al-Ṭurṭūšī podía recurrir a una tradición bien establecida dentro de la escuela mālikí, empezando por la correspondencia intercambiada entre Mālik e Ibn Farrūj de Qayrawān sobre cómo llevar a cabo la lucha contra los innovadores[19], siguiendo por el tratado contra las innovaciones compuesto por el cordobés Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900) [20], y por la preocupación mostrada hacia este tema por Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996)[21], al-Qābisī [22] y por al-Bāŷī, autor citado varias veces por

---

[17] La *qirā'a bi-l-idāra* practicada en Alejandría que reprueba al-Ṭurṭūšī había sido ya condenada por Mālik y por tanto no sirve para establecer el lugar en el que nuestro autor compuso su obra.

[18] V. el estudio de Makdisi sobre el ambiente de la época en Bagdad en su monografía sobre Ibn 'Aqīl. Recibir dinero a cambio de impartir enseñanzas de hadiz se veía como una innovación: *Ibn 'Aqīl*, p. 273.

[19] V. al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, I, 177; *Madārik*, III, 110-1.

[20] Al norteafricano Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/870) se le atribuyen una serie de obras que podrían ser tratados contra los innovadores y las innovaciones: v. al respecto el estudio que acompaña a mi edición del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, pp. 24 y 97, nota 193. Sin embargo, puesto que no se han conservado, ello queda en el terreno de la conjetura: cf. *supra*, nota 16.

[21] V. su *Kitāb al-ŷāmi'*.

al-Ṭurṭūšī. Preocupación compartida por muchos otros mālikíes del Islam occidental, a los que las fuentes caracterizan con expresiones tales como *šadīd 'alà ahl al-bida'*[23]. Enraizado como está en esta tradición[24], al-Ṭurṭūšī constituye un hito importante para la evolución futura del género de los *kutub al-bida'*, por dos razones:

- Tras el intento pionero de Ibn Waḍḍāḥ, cuyo tratado se presenta como una recopilación de hadices y tradiciones, al-Ṭurṭūšī produce una obra más discursiva, sistemática y mejor organizada, constituyendo un paso hacia adelante en la formación del género. Los dos tratados de Ibn Waḍḍāḥ y al-Ṭurṭūšī son los más antiguos *kutub al-bida'* que se conservan.

- Todos los autores mālikíes de *kutub al-bida'* posteriores se basan, de manera directa, en la obra de al-Ṭurṭūšī, tanto por lo que se refiere al fondo como a la forma. Influye también de manera directa en el šāfi'í Abū Šāma y de manera indirecta en los restantes tratados [25].

Al-Ṭurṭūšī es, ante todo, como Ibn Waḍḍāḥ, un alfaquí mālikí que escribe contra las innovaciones. Es decir, tanto en la selección de los casos concretos de innovaciones (p.ej., condena de la creencia en las excelencias y en la celebración de la noche de la mitad de ša'bān) como en la metodología seguida para su reprobación (principio de *sadd al-ḏarā'i'*; autoridad del *'amal* de Medina), al-Ṭurṭūšī se basa en la doctrina de la escuela mālikí. Mientras que Ibn Taymiyya verá en las innovaciones sobre todo la influencia del Judaísmo y el Cristianismo, en el caso de al-Ṭurṭūšī es ante todo la iniciativa individual la que determina la aparición de las innovaciones. No falta, sin embargo, la

---

22 'Iyāḍ menciona entre sus obras una *Risāla fī l-bida'*.

23 V. el caso de al-Ṭalamankī en Fierro, "El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī". Un andalusí, discípulo de Abū l-Ṭāhir al-Silafī, Muḥammad b. 'Alī b. Don al-Sahmī, afirmará que, para evitar caer en innovaciones, hay que seguir la doctrina de Mālik en derecho y a Ibn Qutayba en gramática y *adab*: v. al-Silafī, *Ajbār*, pp. 117-6. Sobre la reprobación de innovaciones por los andalusíes, v. Goldziher, "Mohammed ibn Toumert", p. 66.

24 Uno de los puntos tratados por al-Ṭurṭūšī en su *Risāla* a Ibn Tāšufīn es la lucha contra las innovaciones: v. Dandaš, *Dawr al-murābiṭīn*, p. 216 y Viguera, "Cartas", p. 372.

25 V. al respecto *infra*, apartado 4.

exhortación a diferenciarse de judíos y cristianos (*mujālafat ahl al-kitāb*), como en los nºs 87, 180, 239, 255.

A nuestro autor no le interesa tanto la descripción minuciosa de las prácticas innovadas (como hace, por ejemplo, Ibn al-Ḥāŷŷ con respecto a las festividades no islámicas celebradas por los musulmanes) como la reflexión teórica para demostrar la ilegitimidad de las innovaciones. Para al-Ṭurṭūšī, *bid'a* tiene siempre un significado negativo: es *makrūha* o *muḥarrama*. Estamos todavía en una etapa en la que no se han aplicado al concepto de *bid'a* las cinco calificaciones legales (*wāŷib* u obligatorio; *mandūb* o recomendable; *mubāḥ* o permitido; *makrūh* o reprobable; *muḥarram* o prohibido) [26]. Por ello, al-Ṭurṭūšī se ve obligado a dar una solución al problema planteado por la "innovación" de 'Umar b. al-Jaṭṭāb respecto a la *ṣalāt al-tarāwīḥ* (nº 60), "innovación" que el mismo califa juzgó "excelente" (*ni'mat al-bid'a hāḏihi*). Y la solución es que no se trata en realidad de una *bid'a*, pues lo que hizo 'Umar, como Compañero destacado del Profeta, fue aplicar el espíritu de la doctrina de Muḥammad [27].

2.3. Las fuentes de *Ḥawādiṯ*.

2.3.1. El Corán ocupa, naturalmente, un lugar destacado entre las fuentes de *Ḥawādiṯ*. Por lo que respecta a la exégesis coránica, al-Ṭurṭūšī ha utilizado el *Tafsīr* de 'Abd al-Razzāq (citado expresamente); probablemente también el *Tafsīr* de al-Ṯa'labī, de quien ya hemos visto que hizo un resumen [28].

2.3.2. Por lo que se refiere a la tradición del Profeta, cita entre las compilaciones canónicas de hadiz las de al-Bujārī, Muslim, al-Nasā'ī, Ibn Ḥanbal y, especialmente, como era de esperar, los *Sunan*

---

[26] Dicha aplicación fue establecida por los alfaquíes mālikíes egipcios 'Izz al-dīn b. 'Abd al-Salām (m. 660/1262) y al-Qarāfī (m. 684/1285). V. esta doctrina de los *aqsām al-bid'a* en *Madjal*, ed. 1380/1960, IV, 292-3; *I'tiṣām*, I, 188 y II, 352; *Mi'yār*, I, 357-9 y cf. VI, 370-1; *Luma'*, p. 3; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 24-6. Cf. *Ḥawādiṯ*, nº 166.

[27] Cf. un planteamiento parecido en *I'tiṣām*, I, 39, 192-5, 292, 322; II, 111-2 (aunque al-Šāṭibī está al tanto de la posibilidad de aplicar a *bid'a* las cinco calificaciones legales), así como en *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 27-8; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 270/231, 274/234 y 276; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 22 y 25.

[28] V. en I. el apartado 7.1., nº 15, así como nº 32.

de Abū Dāwūd [29]. Sus citas parecen indicar que no era un tradicionista cuidadoso, pues en alguna ocasión cita un hadiz, afirmando que está recogido en determinada compilación, sin que ello sea cierto [30]. Recurre en dos ocasiones, explicitamente, a una de las compilaciones del hadiz "temprano", el *Muṣannaf* de 'Abd al-Razzāq. En una ocasión cita la obra de al-Ṣūlī, *Garīb al-ḥadīṯ*.

2.3.3. Las grandes compilaciones mālikíes se cuentan entre sus fuentes principales, a saber (por orden cronológico):

- *al-Muwaṭṭa'*, en la recensión de Yaḥyà b. Yaḥyà. No constituye la única fuente de información de que dispone al-Ṭurṭūšī para la doctrina de Mālik. Entre los discípulos de Mālik aparecen citados Ašhab (m. 204/819), Ibn al-Qāsim (m. 191/806), Ibn Wahb (m. 197/813), Muḥammad b. Maslama (m. 206/821).
- 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), cuyas transmisiones deben proceder de su compilación jurídica *al-Wāḍiḥa fī l-sunan wa-l-fiqh* [31].
- *al-Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854), en la que se basa, por ejemplo, para la doctrina respecto a la *ṣalāt al-tarāwīḥ*.
- *al-Mustajraŷa* del andalusí al-'Utbī (m. 255/868) [32].
- *al-Maŷmū'a*, obra de Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abdūs (m. 260/873) [33].
- Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900). Utiliza las transmisiones de su *Kitāb al-bida'*, aunque sin citar esta obra por su título. Las

---

[29] La ausencia de la compilación de Ibn Māŷa responde a la escasa difusión que esta obra tuvo en el Occidente islámico: v. Fierro, "Obras y transmisiones de *ḥadīṯ*", p. 212 (cf. *Bā'iṯ*, p. 101, donde sí se menciona a Ibn Māŷa). Por lo que respecta a la compilación de al-Tirmiḏī, será Abū Bakr b. al-'Arabī, discípulo de al-Ṭurṭūšī, el principal difusor de dicha obra en Occidente: v. Fierro, "Obras y transmisiones de *ḥadīṯ*", pp. 214-5.

[30] V. los nºs 28, 35, 45, 102, 123, 216, 246, 250. Ello ocurre con cierta frecuencia con el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī. Una posibilidad que no cabe desechar en el estado actual de nuestros conocimientos es que, en época de al-Ṭurṭūšī, estuviese en circulación una recensión de dicha obra distinta de la que se tiene normalmente en consideración. V. un ejemplo al respecto en mi artículo "The celebration of 'Āshūrā' in Sunni Islam".

[31] V. Muranyi, *Materialien*, pp. 14-29.

[32] V. Muranyi, *Materialien*, pp. 50-65.

[33] V. Muranyi, *Materialien*, pp. 66-70.

innovaciones reprobadas por Ibn Waḍḍāḥ y al-Ṭurṭūšī no son siempre las mismas. La ausencia más significativa en *Ḥawādiṯ* es el rosario, reprobado por Ibn Waḍḍāḥ [34].

- *al-Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar* de Ibn Ša'bān (m. 355/965).
- *Kitāb al-mumahhad* de al-Qābisī (m. 403/1012).
- *Kitāb al-muntaqà* de al-Bāŷī (m. 474/1081).

Otros autores mālikíes citados son 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam (m. 214/829) [35]; Aṣbag (m. 225/839) [36]; al-Ḥāriṯ b. Miskīn (m. 250/864); Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/869); Abū 'Imrān al-Fāsī (m. 430/1038); Abū Bakr al-Mālikī (m. 438/1046), el autor de los *Riyāḍ al-nufūs*.

Me llama la atención que Ibn Abī Zayd (m. 386/996) aparezca mencionado sólo una vez [37], ya que parte del material recogido en los capítulos II, VI, VII, VIII de la Parte cuarta se encuentra en el *Kitāb al-ŷāmi'* de Ibn Abī Zayd; hemos visto además que al-Ṭurṭūšī compuso un comentario a la *Risāla* de este importante alfaquí norteafricano. Ahora bien, ese material común entre *Ḥawādiṯ* y el *Kitāb al-ŷāmi'* puede no deberse a que esta última obra haya sido la fuente de al-Ṭurṭūšī, sino a una fuente común a ambos autores. Es de destacar el hecho de que al-Ṭurṭūšī considere necesario volver sobre unas prácticas cuya reprobación estaba ya bien establecida en la escuela mālikí: por un lado, ello indica que las innovaciones censuradas por nuestro autor no eran "nuevas"; por otro lado, que la censura de los alfaquíes que le habían precedido no había logrado acabar con dichas prácticas.

Como en el caso de Ibn Waḍḍāḥ, hay que tener siempre presente la pertenencia de al-Ṭurṭūšī a la escuela mālikí a la hora de analizar las prácticas que ambos autores reprueban en sus respectivas obras, ya que entre ellas se cuentan algunas que no son reprobadas por las otras escuelas sunníes [38].

---

[34] V. *Bida'*, II, 10, 11, 15, 17 y estudio, pp. 106-7; cf. *Ḥawādiṯ*, n° 260.

[35] V. Muranyi, *Materialien*, pp. 7-13.

[36] Su transmisión (n° 185) tal vez proceda de su *Kitāb al-radd 'alà ahl al-ahwā'*, obra perdida.

[37] V. n° 248 y lo que digo en n° 5.

[38] V. los casos de la *saŷdat al-šukr* en *Bida'* (estudio, p. 113) y de la *qirā'a bi-l-alḥān* en *Ḥawādiṯ*.

2.3.4. Otras escuelas.

Se cita brevemente a al-Awzā'ī (m. 157/774), a Sufyān al-Ṯawrī (m. 161/778) y al-Layṯ b. Sa'd (m. 175/791).

El hecho de que al-Ṭurṭūšī viva en una época en la que el mālikismo ha desarrollado ya su doctrina de los *uṣūl al-fiqh* bajo la influencia del šāfi'ísmo, así como el hecho de que al-Ṭurṭūšī había estudiado con varios maestros šāfi'íes, explica la abundancia de referencias a la escuela de al-Šāfi'ī en *Ḥawādiṯ*, no siempre para discrepar. Todo ello unido a que la escuela šāfi'ī estaba muy difundida en Egipto. Se cita naturalmente a al-Šāfi'ī (m. 204/820) y a los šāfi'íes Ibn Surayŷ (m. 235/849), al-Muzanī (m. 264/878), al-Rabī' b. Sulaymān (m. 256/869), Muḥammad b. 'Abd al-Ḥakam (m. c. 269/882), Ibn Ḥibbān (m. 354/965), Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī (m. 386/996), Ibn al-Ṣabbāg (m. 477/1083) y su *Kitāb al-šāmil*, así como al cadí Abū Bakr Muḥammad b. al-Muẓaffar (m. 488/1095).

Entre los ḥanafíes, cita a Abū Ḥanīfa (m. 150/767), a Abū Yūsuf (m. 192/807), a Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī (m. 189/805) y su *Kitāb al-mabsūṭ*.

Por lo que se refiere a los ḥanbalíes, el único citado es Ibn Ḥanbal.

El interés de al-Ṭurṭūšī por el problema de las innovaciones está en estrecha relación con su interés por la discrepancia (*ijtilāf*) entre las escuelas, aunque en el caso de *Ḥawādiṯ* se tiende a poner de relieve más que la diferencia de opinión, el acuerdo entre mālikíes, ḥanafíes y šāfi'íes.

2.3.5. Otras fuentes.

Se cita el *Ta'rīj* de Ibn 'Ufayr (m. 226/840) y los *Ta'rīj Makka* de al-Azraqī y al-Fākihī (s. III/IX). La fuente que llama más la atención es la propia experiencia del autor, que habla de prácticas que él ha visto hacer por los musulmanes de su época (v. n^{o}s 51, 106, 110, 112-114, 118, 119, 166, 238, 250, 313; cf. n° 40), elemento éste que está practicamente ausente en la obra de su predecesor Ibn Waḍḍāḥ. Sin embargo, creo haber probado [39] que la mayor parte de las innovaciones reprobadas a las que hace referencia Ibn Waḍḍāḥ en su *Kitāb al-bida'*

[39] V. mi artículo "Una refutación contra Ibn Masarra".

corresponden a prácticas existentes en al-Andalus durante su época, a pesar de que Ibn Waḍḍāḥ no lo afirme expresamente.

Una cuestión difícil de resolver es la relativa a una posible influencia de al-Gazālī en el tratado de al-Ṭurṭūšī. Se pueden encontrar paralelismos entre el contenido de *Ḥawādiṯ* y el del *Iḥyā'*, si bien ello no implica en ningún caso que el *Iḥyā'* sea fuente de *Ḥawādiṯ*: un ejemplo es el de las prácticas reprobadas en las mezquitas (comer, coser, que entren los niños, que haya narradores de historias, que se haga la *qirā'a bi-l-alḥān*), reprobación que se puede encontrar en muchos otros autores. Al-Gazālī no es mencionado en ningún momento en *Ḥawādiṯ*, mientras que sí lo es en *Birr al-wālidayn*. Me inclino a pensar que al-Ṭurṭūšī escribió *Ḥawādiṯ* cuando ya se había apartado de al-Gazālī. Una prueba de ello es que, mientras que al-Ṭurṭūšī condena como innovación la oración que se hace en la noche de la mitad de šaʻbān, al-Gazālī la recomienda [40].

2.4. Estructura y contenido de *Ḥawādiṯ*.

El tratado de al-Ṭurṭūšī es una obra bien estructurada y dotada de coherencia interna. Se divide en cuatro partes, precedidas de una introducción.

En la **Introducción** (nºs 1-3), explica al-Ṭurṭūšī que su intención es tratar aquellas innovaciones introducidas en el Islam que no tienen fundamento alguno ni en el Corán ni en la Tradición del Profeta (*sunna*) ni en el consenso (*iŷmāʻ*) ni en ningún otro de los pilares del Islam. Esas innovaciones pueden ser divididas en dos grupos:

a) un grupo es el constituido por aquellas innovaciones cuyo carácter de tales es evidente tanto para los sabios como para el vulgo, ya se trate de una innovación prohibida (*muḥarrama*) o simplemente reprobable (*makrūha*);

b) el otro grupo es el constituido por aquellas innovaciones que, a pesar de serlo, tanto los sabios como el vulgo creen que son deberes religiosos, actos piadosos y prácticas tradicionales[41].

---

[40] V. al respecto en *Iḥyā'* el *kitāb tartīb al-awrād wa-tafṣīl iḥyā' al-layl*, último libro de la sección dedicada a las *'ibādāt* del *Iḥyā'*, donde se menciona la oración de la noche de la mitad de šaʻbān, describiéndola como consistente en cien arracas, en cada una de las cuales se recita la azora *al-ijlāṣ* diez veces.

[41] V. Abū Šāma, *Bā'iṯ*, p. 19 y al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibāʻ*, pp. 55-119,

Al-Ṭurṭūšī considera innecesario detenerse a tratar las innovaciones pertenecientes al primer grupo, concentrándose en cambio en el segundo, ya que, por su carácter no evidente, es necesario poner en guardia a los musulmanes contra los peligros que lleva consigo incurrir en esas innovaciones. Dado su gran número, se va a ver obligado a referirse tan sólo a algunas. Una vez delimitado el objeto de su obra, al-Ṭurṭūšī explica cómo lo ha estructurado en cuatro partes. Las tres primeras están centradas en el análisis de la reprobación de las innovaciones contenida en el Corán, la tradición del Profeta y en los hechos y dichos de los Compañeros del Profeta, mientras que la cuarta está dedicada a tratar ejemplos de innovaciones existentes en época del autor. Al-Ṭurṭūšī estructura, pues, su obra de manera que deja bien sentados los argumentos de autoridad en los cuales se basa, respaldando y arropando de esa manera la doctrina recogida en la última parte.

2.4.1. La **Parte primera** (nºs 4-15) consta de un solo capítulo y enlaza directamente con la Introducción. Tras haber expuesto al-Ṭurṭūšī que su intención es poner en guardia a los musulmanes contra aquellas innovaciones que no son reconocidas como tales, recurre a citas del Corán para mostrar cómo actos y palabras aparentemente lícitos fueron prohibidos por Dios, ya que podían llevar a la perdición. Se hace así la primera referencia al principio mālikí *sadd al-ḏarā'i'* ("cerrar los caminos que puedan conducir a consecuencias peligrosas"), que volverá a aparecer como tema recurrente a lo largo del resto de la obra [42]. Las aleyas aducidas son VII, 163-166 (nºs 4-9); II, 98/104 (nº 10); VI, 108 (nº 11); XXIV, 31 (nº 12). Las primeras plantean, entre otros, el problema del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* (ordenar el bien y prohibir el mal) [43], en concreto, si el hecho de saber

---

quienes también dedican un extenso apartado de sus obras a tratar este grupo de innovaciones.

[42] V. al respecto Fierro, "El principio mālikí *sadd al-ḏarā'i'*". A las referencias dadas en este artículo, hay que añadir al-Bāŷī, *Risāla fi l-ḥudūd*, pp. 2, 29, nº 59; Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 78; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 387; *I'tiṣām*, I, 104, 128, 211, 344, 347, y II, 9, 15, 33, 109-10, 117, 118; al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, 332; Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Bāgī*, pp. 426, 434.

[43] Para el significado y práctica de este precepto en la escuela mālikí v. el estudio pionero de M. Cook, "*al-Amr bi-l-ma'rūf* and the Mālikī *'ulamā'*", comunicación presentada en el Simposio Internacional "Saber religioso y poder

que Dios va a castigar a los transgresores exime del deber de amonestarlos. La respuesta de al-Ṭurṭūšī al respecto es negativa, con lo cual, de paso, justifica su propia obra: aunque Dios pueda haber decidido el castigo de los innovadores, ello no le exime, ni a él ni a ningún buen creyente, de advertir y amonestar a los transgresores [44].

La siguientes aleyas citadas por al-Ṭurṭūšī (VII, 161-2 y VI, 65 en nºs 13-15) hacen referencia al castigo que Dios tiene preparado para los innovadores. La última es presentada como un aviso de la inevitable división de la comunidad musulmana en sectas, inevitable ya que ni el propio profeta Muḥammad logró que Dios perdonase a los musulmanes incurrir en esa división.

Esta parte gira, por tanto, en torno a dos puntos. El primero tiene por objeto respaldar con citas coránicas el fin que persigue la obra: de la misma forma que en el Corán se muestra que actos o palabras en apariencia lícitos pueden conducir o ser utilizados para llevar a fines ilícitos, hay innovaciones que no son reconocidas como tales por la comunidad musulmana, que las tiene por prácticas piadosas. Y de la misma forma que el Corán prohibe o pone en guardia contra tales actos o palabras, el autor, haciendo uso del principio mālikí *sadd al-ḏarā'i'*, se propone cumplir con su deber de ordenar el bien y prohibir el mal, desvelando a la comunidad musulmana el peligro que la acecha si no abandona las innovaciones en las que ha incurrido. Aquí entra en escena el segundo punto: el castigo divino será el resultado de cualquier modificación de la ley islámica. La división de la comunidad en sectas es una parte de ese castigo.

2.4.2. La **Parte segunda** (nºs 16-34) consta de tres capítulos.

El primero recoge las principales tradiciones del Profeta en las que advierte contra las opiniones dictadas por la fantasía (*ahwā'*) y contra las innovaciones. Recoge en primer lugar (nº 16) el famoso hadiz "El Islam comenzó siendo extraño y volverá a serlo, pero ¡bienaventurados sean los extraños!", que, con gran concisión, muestra cómo los primeros musulmanes se sintieron forasteros entre su propia

---

político en el Islam", Granada 15-18 octubre 1991.

[44] Afirma en *Sirāŷ*: "Entre los preceptos fundamentales del Islam se cuentan el no apartarse del justo medio, y el de aconsejar lealmente en sus asuntos a los siervos de Dios": trad. Alarcón, I, 331.

gente y cómo en generaciones posteriores el verdadero creyente seguirá sintiéndose un extraño entre los que se llaman musulmanes. Ese "forastero", como buen musulmán, sigue el camino recto que conduce a la salvación (Corán VI, 154/153 y IV, 115, nº 17), que no es otro que el revelado en el Libro de Dios y el puesto en práctica por Muḥammad a lo largo de su vida. Quienes se apartan de ese camino recto, caen en el error y se apartan de la salvación. Muḥammad advirtió que habría musulmanes que se desviarían del camino recto, de la misma manera que, antes que ellos, lo hicieron los judíos y los cristianos (nºs 18-19). Si éstos se dividieron en setenta y una o setenta y dos sectas, los musulmanes lo harán en setenta y tres [45], de las que una se salvará y la otra irá al Infierno. Al-Ṭurṭūšī concluye este capítulo planteando el problema de si el número de sectas mencionado en el hadiz se ha completado o no, problema que ha inquietado a los ulemas y sobre el que se extiende en el capítulo segundo.

Comienza ese segundo capítulo recogiendo la opinión de quienes consideran que todas las innovaciones derivan de cuatro principales, a saber, la de los jāriŷíes, rāfiḍíes, qadaríes y murŷíes, a partir de las cuales se formaron las setenta y dos sectas que se condenarán (nº 20)[46]. Para ilustrar el proceso, al-Ṭurṭūšī toma el ejemplo de los qadaríes/mu'tazilíes (nºs 21-24)[47], sin duda por la familiaridad que había adquirido con las doctrinas de esta secta durante su estancia en Bagdad. Si al-Ṭurṭūšī compuso o terminó de componer *Ḥawādiṯ* en Alejandría, el hecho de estar viviendo bajo dominio fāṭimí tal vez explique la no elección del ejemplo de los šī'íes.

Tras la exposición relativa a la formación de las sectas, vuelve al-Ṭurṭūšī al punto central en torno al cual gira esta segunda parte, las advertencias hechas por el Profeta y por sus Compañeros contra las innovaciones. Algunas de esas advertencias fueron de carácter general

---

[45] Sobre el simbolismo del número siete y sus derivados, v. Conrad, "Seven and the *tasbī'*. On the implications of numerical symbolism for the study of Medieval Islamic history", especialmente nota 21. V. también *I'tiṣām*, II, 165-230.

[46] Esta parte, propiamente heresiográfica, está más desarrollada en otros tratados contra las innovaciones como *Talbīs* e *I'tiṣām*.

[47] A los que también menciona en *Kitāb al-du'ā'*, pp. 34 y 173. Al-Šāṭibī, por el contrario, se centra en el ejemplo de los šī'íes: v. *I'tiṣām*, I, 149 y ss.

(nºs 25, 26 y 27). Otras están relacionadas con casos concretos que le tocó vivir a Muḥammad (todos los ejemplos recogidos por al-Ṭurṭūšī se refieren a *'ibādāt*, dimensiones rituales de la ley), intentando el Profeta apartar a los musulmanes

- de una práctica pagana, como era la veneración por un árbol al que llamaban *ḏāt anwāṭ* (nº 28) [48];

- y de la exageración en las prácticas piadosas, como el ayuno del viernes (nºs 31 y 32) [49].

También se menciona la preferencia por el lado derecho (nº 29 y cf. nº 30) [50].

El capítulo III (nºs 33-34), muy breve, explica el significado de la raíz *bd'*. El que al-Ṭurṭūšī haya elegido el final de la Parte segunda para hacerlo tiene su sentido: primero ha expuesto la doctrina contraria a las innovaciones existente en el Corán y en la Tradición del Profeta, en su doble vertiente de aviso y escarmiento; el Corán y la Tradición del Profeta constituyen las dos fuentes principales que establecen el contenido de la ley islámica y, por lo tanto, están libres de innovaciones; puesto que las innovaciones van en contra lo establecido en esas dos fuentes, su aparición es cronológicamente posterior.

---

[48] V. sobre esta práctica Duri, *The Rise of Historical writing*, p. 108, nota 210, a cuyas referencias hay que añadir 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, XI, 369, nº 20763; Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, II, 779; *Bā'iṯ*, p. 26; *Iqtiḍā'*, p. 21/118 y ed. 1369/1950, p. 314; al-Šāṭibī, *I'tiṣām*, II, 245; *Luma'*, p. 52; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 36, así como la nota de la traducción en nº 28. El árbol era un azufaifo-loto (*sidra*), el mismo que es mencionado en Corán, LIII, 8: v. Goldziher, *Muslim Studies*, II, 280, nota 4 y 316-9. Sobre la práctica de colgar trozos de telas en determinados árboles, v. Westermarck, *Pagan survivals in Mohammedan civilisation*, pp. 78-9 y 81-2; Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, pp. 436-9 y 447-8, así como A. Munson, *The House of Si Abd Allāh* (New Haven/Londres, 1984), p. 156. Un árbol de esas características puede verse hoy en día en el oasis de Tozeur, plantado junto a la tumba del marabout Sidi Ali Bou Lifa.

[49] V. al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 56. La frecuencia en los ayunos es una característica que se atribuye a algunos sufíes como Abū Madyan: v. V.J. Cornell, *Mirrors of prophethood: the evolving image of the spiritual master in the Western Maghrib from the origins of sufism to the end of the 16th century* (Ph.D. University of California Los Angeles, 1989), p. 334.

[50] V. el estudio de Chelhod citado en la Bibliografía.

Para dar su definición de *bid'a*, se apoya al-Ṭurṭūšī en dos (II, 111/117 y XLVI, 8/9) de las tres aleyas en las que aparece la raíz *bd'* [51]: carácter positivo cuando es aplicada a Dios, negativo cuando es aplicada a un ser creado, de manera que es necesario insistir en que Muḥammad no fue ninguna innovación como profeta [52].

Si la Parte primera constituye un apoyo a lo expuesto en la Introducción a través de citas coránicas, al tiempo que un primer aviso de los peligros de innovar en la ley divina (división en sectas), la Parte segunda continúa desarrollando, esta vez mediante citas de la Tradición del Profeta, el punto de los avisos y advertencias contra las innovaciones (tanto en general como en particular), así como el problema conexo de la división en sectas de la comunidad musulmana. La conclusión es que innovar sólo pertenece a Dios. Tan negativa es la carga semántica de esa palabra cuando se aplica al mundo de lo creado que el Corán deja bien claro que no puede ser aplicada ni siquiera al Profeta en tanto que tal.

2.4.3. La **Parte tercera** (nºs 35-129) consta de trece capítulos, siendo el hilo conductor la preocupación mostrada por los Compañeros del Profeta para evitar las innovaciones y el método empleado para lograrlo.

El capítulo I recoge varios ejemplos de cómo ya en época de los Compañeros, tan próxima a la del Profeta, habían surgido innovaciones en la comunidad musulmana (es la idea de *fasād al-zamān*, la corrupción que trae inevitablemente consigo el paso del tiempo), de manera que las primeras generaciones de musulmanes (Abū l-Dardā', el padre de Abū Suhayl b. Mālik, Anas b. Mālik, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn 'Abbās: nºs 35-40, 44 y 114 [53], así como nº 261, 263, 264, 271) no podían apenas reconocer en las prácticas de sus correligionarios las existentes en época del Profeta. La degradación y corrupción es progresiva, aumentando a medida que se ha ido alejando esa "edad de oro" representada por la época de Muḥammad, por lo que no es de

---

[51] La tercera aleya (Corán, LVII, 27) es mencionada en el nº 61.

[52] He tratado la cuestión relativa a la raíz *bd'* en el Corán más extensamente en mi Tesis Doctoral, análisis del que ofrecí un resumen en el estudio que acompaña a mi edición de *Bida'*, pp. 92-3.

[53] V. también el capítulo XIV de la Parte cuarta.

extrañar el comentario de al-Ṭurṭūšī al final del nº 40, en el que llama la atención sobre el grado de error alcanzado en su propia época. A continuación (nºs 41-43 y 45-50), al-Ṭurṭūšī pasa a exponer varios ejemplos ilustrativos de los procedimientos a los que recurrieron los Compañeros, tras la muerte del Profeta, para evitar que pudiesen surgir innovaciones por una mala comprensión de lo que era el ejemplo establecido por Muḥammad o sobre lo que era obligatorio o simplemente recomendable. Los ejemplos son:

- ʻUṯmān dejó de abreviar la oración que se hace durante el viaje (*ṣalāt al-safar*), a pesar del precedente establecido por el Profeta, por temor a que los beduinos considerasen que ello era un precepto obligatorio para la oración en general (nº 41) [54];

- varios Compañeros dejaron de hacer el sacrificio (*uḍḥiyya*) de la Fiesta de los Sacrificios, por temor a que esa práctica se considerase obligatoria, siendo así que tan sólo es recomendable (nºs 42-3 y 105)[55];

- Ibn ʻUmar condenó lo innovado en la oración supererogatoria (*ṣalāt/subḥat*) de *al-ḍuḥà* (nº 45) [56];

- prohibición del acceso de las mujeres a las mezquitas a causa de las innovaciones por ellas inventadas, y ello a pesar de que el Profeta había dicho que no se les debía prohibir ir a las mezquitas (nºs 46-50)[57];

- prohibición de hacer señas con la mano (nº 52).

La parte relativa a las mujeres da ocasión a que al-Ṭurṭūšī adelante una de las innovaciones contemporáneas suyas que más le escandalizan y

---

[54] Sobre las características de esta oración v. al-Hayṯamī, *Maŷmaʻ al-zawā'id*, II, 154-63; Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 233; *Bāʻiṯ*, pp. 57 y 73; *I'tiṣām*, I, 80 y II, 106 (cita de *Ḥawādiṯ*); *Miʻyār*, 153-4, 204-10, 218-21; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 106-10; Ibn Ḥazm, *Muḥallà*, IV, 228, 264, y en especial el estudio de J. Burton, "The 'travel-prayer': *ṣalāt al-safar*", p. 68.

[55] Cf. *Bāʻiṯ*, p. 57; *I'tiṣām*, I, 346. Sobre la celebración de la fiesta de los sacrificios entre los fāṭimíes, v. Lev, *State and society*, p. 141.

[56] V. Ibn al-ʻArabī, *Aḥkām*, IV, 1613 y en especial el artículo de Rubin citado en la Bibliografía; King, "Science in the service of religion", p. 250 y L.I. Conrad, "On the origins of *ṣalāt al-ḍuḥā*", comunicación presentada en el "5th International Colloquium From Jahiliyya to Islam", 1-6 julio 1991.

[57] V. *infra*, apartado 3.7.

sobre la que volverá en capítulos posteriores: el hecho de que hombres y mujeres se mezclen durante la recitación íntegra del Corán (*jatm*) que se hace en las noches de ramaḍān, mezcla que da lugar a prácticas inmorales entre los dos sexos (nºs 51 y 118).

Este primer capítulo sirve de introducción a los capítulos II-IX, en los que al-Ṭurṭūšī se detiene en un análisis pormenorizado del origen y las características de la *ṣalāt al-tarāwīḥ* [58]. Este ejemplo le sirve para ilustrar el hecho de que el Profeta dejó de hacer ciertas cosas por temor a las malas consecuencias que podía tener una errónea interpretación de sus actos (en este caso, dejó de hacer los rezos nocturnos de ramaḍān durante un tiempo por temor a que se creyese que eran una prescripción obligatoria). Sus Compañeros estaban al tanto de ello y su conducta, especialmente la de 'Umar, debe ser interpretada como guiada por la misma preocupación del Profeta. Ya he indicado que la elección de este caso no deja de ser significativa, pues la celebración de estos rezos nocturnos del mes de ramaḍān fue objeto de controversia entre los šī'íes y los sunníes, y, luego, entre fāṭimíes y mālikíes, argumentando los primeros que dicha oración era una innovación. Los mālikíes, en cambio, consideran que es una práctica recomendable y que las tradiciones que muestran al Profeta actuando de manera poco clara (exhortando, por un lado, a hacer esos rezos nocturnos, y dejando él de hacerlos, por otro lado) se explican por el temor ya mencionado o bien por su temor a que los musulmanes intentasen imitarle en prácticas para las que él tenía capacidad, pero no así los seres humanos normales (nºs 53-59, 62-64 y 72). Tras la muerte del Profeta y un corto intervalo que corresponde al califato de Abū Bakr y al comienzo del califato de 'Umar (nº 65), este último califa puso fin a la indefinición en la que se había mantenido la práctica (nºs 60 y 66). El hecho de que 'Umar mismo calificase su actuación como "innovación" dio lugar a varias interpretaciones, desde el rechazo de lo que él había innovado (caso de los šī'íes), a su aceptación, bien porque, como Compañero del Profeta, la "innovación" de 'Umar es necesariamente buena, bien porque no se trata en realidad de una "innovación" en el sentido jurídico-religioso, pues lo que hizo en realidad 'Umar fue actuar como lo habría hecho el

---

[58] V. *infra*, apartado 3.4.1. Al-Šāṭibī también se detiene a analizar esta práctica, basándose en al-Ṭurṭūšī: v. *I'tiṣām*, I, 193 y ss.

Profeta [59]. Al-Ṭurṭūšī se inclina por esta última interpretación y es de destacar que sea en este punto cuando cita la tercera aleya en la que aparece la raíz *bd'* (nº 61) [60].

Las características de la *ṣalāt al-tarāwīḥ* son válidas tan sólo para la oración nocturna de ramaḍān y no puede ser extendidas a las otras oraciones supererogatorias (nº 67). No deja de haber discrepancia respecto a ellas: si se debe hacer en la mezquita o en la casa [61] (nºs 68-70); en el caso de hacerla en la casa, si se debe hacer en soledad o con los parientes (nºs 71-72); cuál es el número de *rak'a*-s (nºs 73-84 y 85); si se debe utilizar un ejemplar del Corán para la recitación (nºs 86-88); sobre si se debe hacer el *qunūt* (nºs 89-95).

Además de esa discrepancia, se han ido introduciendo otras prácticas que son claramente una innovación, tales como elevar púlpitos o estrados desde los que se hace la recitación íntegra del Corán, se pronuncian sermones o se narran historias y se hacen invocaciones, prácticas consideradas aborrecibles por Mālik y que son analizadas en el capítulo X (nºs 96-101 y cf. 105-7).

Todos los ejemplos dados están en relación con el principio mālikí *sadd/ḥimāyat al-ḏarā'i'*, tal y como se deja claro en el capítulo XI (nºs 102-109). Al-Ṭurṭūšī no se detiene a analizar casos de innovaciones inventadas en prácticas que el ejemplo del Profeta dejó perfectamente establecidas. Como ha dejado claro en la Introducción, lo que le interesan son aquellos actos que, a primera vista, se muestran como actos piadosos y correctos, pero que pueden conducir a resultados peligrosos. El principio de *sadd al-ḏarā'i'* ha sido aplicado no sólo por Mālik, sino también por Abū Ḥanīfa y por al-Šāfi'ī. Abū Ḥanīfa se mostró contrario al ayuno supererogatorio de šawwāl, a pesar de la existencia de un hadiz favorable, por temor a que se creyese que ese ayuno era un precepto obligatorio, con el peligro de que dichos preceptos aumentasen de la misma forma que lo hicieron entre los

---

[59] Para estas interpretaciones, v. *supra*, nota 27.

[60] V. el estudio de Sviri sobre dicha aleya (LVII, 27) citado en la Bibliografía.

[61] Sobre la preferencia de hacer las oraciones supererogatorias en las casas v. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 261, 271; Memon, trad. *Iqtiḍā'*, pp. 12-3.

cristianos (nºs 102-4). Al-Šāfi'ī se mostró de acuerdo con Mālik en que el sacrificio de la Fiestas de los Sacrificios era tan sólo recomedable, no obligatorio (nº 105). Las prácticas innovadas en los rezos nocturnos de ramaḍān deben ser abandonadas precisamente por ese principio, en el que los tres grandes *imām*-es de la comunidad musulmana se han mostrado de acuerdo, ya que, a pesar de su apariencia de actos piadosos, son una innovación (nºs 106-9).

No es válido el argumento de que se trata de prácticas muy divulgadas y de que la mayoría de los musulmanes creen que son correctas [62]. El capítulo XII (nºs 110-121), dedicado a tocar este punto, expone otros ejemplos de prácticas muy divulgadas que son innovaciones: vender habas preparadas en su cáscara; alquilar los servicios de otra persona para hacer la peregrinación; llevar los turbantes sin pasar el extremo que cuelga por debajo del mentón; llevar la ropa arrastrando; envolverse en la ropa cubriendo al tiempo la cabeza (nºs 110-113). Todas estas prácticas muestran la corrupción que se ha producido en la comunidad musulmana tras la muerte del Profeta (nº 114). Al-Ṭurṭūšī refuta en especial el argumento de que las prácticas innovadas de los rezos nocturnos del mes de ramaḍān son seguidas en Qayrawān, sede del saber religioso en el Magrib (nºs 110, 115-118), fundamentalmente con dos argumentos: primero, que Medina es la única ciudad cuya práctica puede ser considerada fundamento jurídico, y aun así, su aceptación está limitada a los mālikíes, y, que si se aduce Qayrawān, también se podría aducir Córdoba, donde esas prácticas son inexistentes; segundo, que esas prácticas son seguidas en Qayrawān por el vulgo, no por los ulemas, y que a quienes hay que imitar es a los ulemas [63]. Quien incurra en esas prácticas, comete una transgresión, aunque no incurra en los actos inmorales que se producen en su transcurso (nºs 118-119), ya que la mera participación constituye pecado, de la misma manera que 'Umar prohibió cosas que no constituían una transgresión en sí mismas, pero que podían conducir a ella (nº 120-121). Nuevamente el principio de *sadd al-ḏarā'i'*.

---

[62] Ibn Ḥazm dice lo mismo: la verdad es la verdad, incluso si todo el mundo se alza contra ella; el error sigue siendo error, aunque todo el mundo lo practique. V. Turki, *Polémiques*, p. 128. Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 271/233.

[63] Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 271/233.

Enlazando con el hecho de que esas prácticas lo son del vulgo, no de los ulemas, al-Ṭurṭūšī dedica el capítulo XIII (nºs 122-129) a tratar un tema muy frecuente en los escritos de los ulemas, a saber, que la corrupción de la comunidad musulmana procede de los ignorantes, no de los que saben (nºs 122-8, así como nºs 258, 259), haciendo una breve referencia a que los ulemas deben mantenerse apartados de los poderosos (nº 129) [64] y a que, por otro lado, los ulemas no deben abandonar completamente el mundo, ya que tienen un deber que cumplir con los musulmanes (nº 260).

2.4.4. La **Parte cuarta** (nºs 130-313), la más extensa, consta de veintidós capítulos. En ella, al-Ṭurṭūšī entra de lleno en el principal objetivo de su obra: poner en guardia a los musulmanes contra ejemplos concretos de innovaciones, pertenecientes casi todas al terreno de las prácticas rituales (*'ibādāt*), innovaciones que, aun siéndolo, son consideradas prácticas piadosas y correctas. Tras haberse dedicado en las tres primeras partes a legitimar la actitud que va adoptar frente a esas prácticas, recurriendo al Corán y al ejemplo del Profeta y de las primeras generaciones de musulmanes, una vez que ya ha obtenido la base que necesita, pasa a reprobarlas en tanto que innovaciones. Los ejemplos dados corresponden a prácticas asociadas a la recitación y aprendizaje del Corán (v. 3.1.), a las mezquitas (v. 3.2.), a los narradores de historias (v. 3.3.), a la celebración de determinados días y meses (v. 3.4.), a la oración (v. 3.5.), a las ceremonias fúnebres (v. 3.6.), a las mujeres (v. 3.7.), a la comida y los vestidos (v. 3.8.) y otras (v. 3.9.). Su reprobación equivale fundamentalmente al rechazo de la exageración en la religión (v. nº 254 y cf. nº 267, 268), exageración que hizo perecer a las comunidades precedentes. Esa exageración lleva a introducir prácticas que no son las ordenadas por Dios, innovaciones que suponen la destrucción de las tradiciones de la comunidad musulmana (v. nº 261).

---

[64] Todos estos puntos está tratados extensamente por Ibn 'Abd al-Barr en su *Ŷami' bayān al-'ilm*, especialmente I, 107-111, 148-96. V. también al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, I, 199-202; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 333 y 351-4; *I'tiṣām*, II, 76, 83, 173; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 50 y 84-7; *Mi'yār*, II, 480-1, 491-2, 502-4, así como al-Qurṭubī, *Taḏkira*, II, 383-5. Cf. *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 130-4.

2.4.5. La frase final de la edición de Turki ("Termina la primera sección del 'Libro de las novedades y las innovaciones'...") parece indicar que el texto hasta ahora editado del *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* corresponde tan sólo a una parte de una obra más amplia, que incluía el *Kitāb taḥrīm al-ginā' wa-l-lahw 'alà l-ṣūfiyya fī raqṣi-him wa-samā'i-him* [65]. Ibn al-Ḥāŷŷ, empero, menciona estas dos obras como independientes (v. apartado 4). En cualquier caso, ambos tratados versan sobre censura de costumbres. Si al-Ṭurṭūšī los concibió como dos partes de una misma obra, no hacía con ello más que dar el primer paso en un camino que sería seguido por autores posteriores de tratados contra las innovaciones, una de cuyas máximas preocupaciones suelen ser las prácticas de los sufíes.

2.4.6. Ya he mencionado el hecho de que algunos pasajes incluidos por Talbi en su edición no salen en realidad de la pluma de al-Ṭurṭūšī. Son los que recojo en el Apéndice a la traducción. De todos ellos, quiero hacer referencia a dos. Uno es el relativo a la celebración de fiestas cristianas por los musulmanes de al-Andalus, pasaje que fue estudiado por de la Granja [66]. El otro es el relativo a que hay que evitar el uso de oro y plata en las vajillas. Si bien no es al-Ṭurṭūšī quien menciona estos casos, podría muy haberlos incluido en su obra, ya que tanto un caso como el otro tienen cabida en los demás tratados contra las innovaciones [67].

---

[65] V. I., apartado 7.1., nº 27.

[66] "Materiales.II", pp. 120-4, donde naturalmente es atribuido a al-Ṭurṭūšī. El pasaje relativo a que se debe comer primero la fruta y luego la carne, siguiendo el orden establecido en el Corán, es citado por R. Kuhne (por información mía) en su artículo "Un tratadito inédito de dietética de al-Rāzī", *Anaquel de Estudios Arabes* 2 (1991), pp. 35-73.

[67] Para el primero v. *Bida'*, II, 18, 19 y p. 106 del estudio; *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 48-62; *Luma'*, pp. 293-316; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 48-53. Para el segundo, v. *Luma'*, p. 203, así como Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, pp. 218 y 231; Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, IV, 1676; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 343-4 y 346; *Mi'yār*, II, 502 y XI, 167, y especialmente el estudio de Juynboll, "The attitude towards gold and silver", p. 112.

3. Innovaciones reprobadas por al-Ṭurṭūšī.

3.1. Recitación y puesta por escrito del Corán.

3.1.1. La *qirā'a bi-l-alḥān*.

Dentro de las innovaciones relativas a la recitación del Corán, aquella a la que al-Ṭurṭūšī dedica más espacio es la recitación cantada del Corán o *qirā'a bi-l-alḥān* (capítulos I-II de la Parte cuarta, nºs 130-159). Al-Ṭurṭūšī establece una distinción entre hacer la recitación según la forma del *taṭrīb* y de los *alḥān*, y la denominada *tartīl* o *tarsīl*. Esta última forma, recomendada en Corán LXXIII,4, es correcta y consiste en recitar el Corán de forma pausada, pronunciando con cuidado y distintamente las palabras, esmerándose en la pronunciación y marcando las pausas, utilizando al mismo tiempo una entonación triste y grave. La otra forma, inventada por músicos, consiste en la introducción de distintos tipos de cantos y melodías (nºs 130-149). Se ha atribuido a al-Šāfi'ī haber defendido la legitimidad de esa forma de recitar, pero al-Ṭurṭūšī se esmera en el capítulo II por mostrar, por un lado, que hay transmisiones discrepantes respecto a la doctrina de al-Šāfi'ī [68], y segundo, que su doctrina se puede interpretar de manera coincidente con la de Mālik, quien fue tajante en su reprobación de la *qirā'a bi-l-alḥān*, como también lo fue Ibn Ḥanbal. Un aspecto interesante es que al-Ṭurṭūšī, siguiendo a su maestro Abū l-Walīd al-Bāŷī, toma en consideración el hecho de que los hombres no son iguales y que, por tanto, los hay capaces de recitar el Corán salmodiándolo de la forma correcta (*tartīl*), mientras que otros no tienen las aptitudes necesarias. Estos últimos pueden recitar el Corán de la forma más imperfecta (denominada *hazz*), ya que Mālik tuvo siempre presente que, si se obliga a hacer a las gentes lo que va en contra de sus aptitudes, lo harán a disgusto y con dificultad, de manera que en este caso concreto, terminarían por dejar de hacer la recitación del Corán (nº 157) [69]. La reprobación de la *qirā'a bi-l-alḥān* está determinada, no sólo por carecer de precedente (nºs 131-134), sino también por el hecho de que el placer que causa escucharla impide a los fieles fijarse en el contenido del Corán, olvidando el fondo para atender tan sólo a la forma,

---

[68] V. nºs 150-158 y cf. *Kitāb al-umm*, I, 95 y 147-8.

[69] Cf. Brunschvig, "Devoir et pouvoir", *Études d'Islamologie*, I, 183.

contrariamente a lo que se ordena en Corán VIII, 35; XXXVIII, 28/29; IV, 84/82; VIII,2; V, 86/83 y LIX, 21 (nºs 140-147). Otra razón que parece haber motivado su reprobación es que se asemeja a prácticas no islámicas (nºs 137-138) [70].

La reprobación de la *qirā'a bi-l-alḥān* es un tema recurrente en los tratados contra las innovaciones: la encontramos no sólo en el de al-Ṭurṭūšī, estudiada por M. Talbi en un artículo monográfico [71], sino también en las obras de Ibn Waḍḍāḥ, Ibn al-Ŷawzī, Ibn al-Ḥāŷŷ, al-Turkumānī [72], al-Suyūṭī, quien no se muestra muy claro en su reprobación [73], y al-Wanšarīsī [74]. Un autor que ha dedicado un extenso apartado a la reprobación de la *qirā'a bi-l-alḥān* es el ḥanbalí al-Jallāl [75]. Según Ibn Qutayba, el primero que hizo la *qirā'a bi-l-alḥān* fue 'Abd Allāh b. Abī Bakra al-Ṯaqafī, un Sucesor de Basora[76]. En el Norte de Africa, esa forma de recitar el Corán era conocida en

---

[70] En el nº 138 se menciona un tipo de melodía hecho a imitación del de los monjes. Cf. Pérès, *Poésie*, p. 281. A su vez, la práctica musulmana habría influido en los judíos: cf. Perlmann, "A seventeenth century exhortation", p. 266, nota 18, referencia a que los rabinos andalusíes de los ss. X-XI de la era cristiana condenaron la infiltración de melodías árabes en el servicio de las sinagogas.

[71] "La *qirā'a bi-l-alḥān*", *Arabica* V (1958), pp. 183-191. El contemporáneo de al-Ṭurṭūšī, al-Silafī, consideraba asimismo que la *qirā'a bi-l-alḥān* era una innovación.

[72] V. respectivamente *Bida'*, II, 37; XII, 46 y 48 y p. 107 del estudio; *Quṣṣāṣ*, pp. 204-5 y *Talbīs*, pp. 113 y 120, ed. Beirut, pp. 124 y 159; *Madjal*, I, 51-63, ed. 1380/1960, I, 48-52 y III, 113-5; *Luma'*, p. 63:14-70, dentro del capítulo dedicado a las innovaciones introducidas en la recitación del Corán. El texto de al-Turkumānī tiene muchas similitudes con el de *Ḥawādiṯ*. V. también Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 333-4 y 346.

[73] V. en *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 99 reprobación de la *qirā'a bi-l-alḥān*, pero limitada a la que se hace en los entierros; v. también p. 106.

[74] V. *Mi'yār*, XII, 361-2. Ibn Fūdī reprueba el *taṭrīb* en la llamada a la oración: *Iḥyā' al-sunna*, pp. 83-4.

[75] V. *al-Amr bi-l-ma'rūf*, pp. 108-15. V. también al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, pp. 157-170, y al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, VII, 169-71.

[76] V. EI², I, 114 (Houtsma-Ch.Pellat) y Talbi, "La *qirā'a*", p. 186. V. también Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašf*, III, 616, nº 7248.

el s. II/VIII [77], así como en al-Andalus [78]. Sin embargo, según al-Ṭurṭūšī, la *qirā'a bi-l-alḥān* fue inventada en el s. IV/X.

La licitud o no del canto en general ha sido siempre un tema polémico en el Islam. Según al-Wanšarīsī [79], al-Ṭurṭūsī contó en *Ḥawādiṯ* que preguntaron a Mālik acerca del canto (*ginā'*) y dijo que no era lícito; al decirle entonces que había en Medina gentes que lo escuchaban, contestó que sólo lo escuchaban los libertinos (*al-fussāq*). Este pasaje no se encuentra en la versión que ha llegado hasta nosotros de *Ḥawādiṯ*. Debe corresponder a la obra de al-Ṭurṭūšī, *Kitāb taḥrīm al-ginā' wa-l-lahw 'alà l-ṣūfiyya fī raqṣi-him wa-samā'i-him*, que suele aparecer en los mss. junto con *Ḥawādiṯ*; posiblemente ello sucedía ya en época de al-Wanšarīsī, de manera que su contenido se podía tomar como una parte del tratado contra las innovaciones [80]. La utilización de música y cantos está asociada especialmente a los sufíes [81] y su reprobación es uno de los temas tratados por al-Maqdisī, Ibn al-Ŷawzī, al-Turkumānī, Ibn al-Ḥāŷŷ y al-Suyūṭī [82].

---

[77] V. Abū l-'Arab, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya wa-Tūnis*, p. 141. V. también Yaḥyà b. 'Umar, *Kitāb aḥkām al-sūq*, nº 31/29.

[78] V. *Takmila*, ed. Alarcón, nºs 2676, 2680, 2783, biografías de almocríes de Córdoba que seguían la técnica de los *alḥān* en su recitación; la fuente es al-Rāzī y uno de ellos muere en el año 209/824. El mismo tipo de recitación es mencionado en la *'Utbiyya*: v. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 275. Para la época de 'Abd al-Raḥmān III, v. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1501 y *Takmila*, ed. Cairo, nº 1911.

[79] V. *Mi'yār*, XI, 76 (*Mustaḥsan*, p. 4, nº 20). V. también *Mi'yār*, II, 497; XI, 41, 60-1, 162. Cf. Ibn Ḥazm, *Risāla fī l-ginā' al-mulhī*, en *Rasā'il*, I, 417-439, estudiada por Terés, "La epístola sobre el canto con música instrumental de Ibn Ḥazm de Córdoba".

[80] V. *supra*, apartado 2.4.5.

[81] V. G.H. Farmer, "The religious music of Islam", *JRAS* (1952), pp. 60-5; J. During, *Musique et extase: l'audition mystique dans la tradition soufie* (París, 1988), así como el artículo de Pouzet citado en la Bibliografía.

[82] V. respectivamente *Ittibā' al-sunan*, pp. 58-76; *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 248-79 y *Mawḍū'āt*, III, 115-6; *Luma'*, pp. 76-100; *Madjal*, ed. 1380/1960, III, 95-128; *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 32-5 y 107. V. también Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, III, 1481-2 e Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 337-8.

3.1.2. La *qirā'a bi-l-idāra*.

Al-Ṭurṭūšī parece hacer referencia a esta práctica en los nºs 97 y 99. La menciona sin duda alguna en el nº 160 y luego le dedica los capítulos XVI y XVII de la Parte cuarta (nºs 284-295). La razón principal para prohibir la *qirā'a bi-l-idāra* es la aleya coránica VII, 203/4: "Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos". Basándose en ella, Mālik condenó la forma de recitar que se hace en Alejandría, llamada *qirā'a bi-l-idāra*, cuyas características no están claramente explicadas, aunque se deduce que se trata de una recitación hecha en común y de forma simultánea, de manera que se impide que los participantes se escuchen los unos a los otros, ya que recitan al mismo tiempo. No condena Mālik la recitación en la que una persona del grupo recita unas aleyas y a continuación otro sigue donde él se ha parado, así hasta completar la azora, pues en este caso unos enlazan donde lo han dejado los otros. La orden contenida en la aleya no está restringida a la recitación que se hace durante la oración, pues, aunque una exhortación haya sido revelada por una causa determinada, su contenido es válido en general. Una objeción que se puede poner es que Mālik afirmó que quien oiga a otra persona recitar, no está obligado a prestarle atención. Al-Ṭurṭūšī explica que Mālik se refería al caso de que un grupo se reúna para pasar el rato juntos y uno de ellos empiece a recitar, sin que los demás den su consentimiento: en este caso, éstos no están obligados a prestarle atención, sino que pueden seguir hablando de lo que les plazca. Pero en el caso de que la gente se haya reunido ex-profeso para la recitación del Corán, o pasen junto al lugar donde suelen estar los almocríes, entonces es obligatorio callarse para escuchar al que recita, de la misma manera que hay que guardar silencio cuando se hace la *juṭba* y cuando el *imām* alza la voz en la oración. En este punto hay quien plantea la siguiente objeción: tanto la *juṭba* como la oración son obligatorias, por lo que prestar atención y guardar silencio son también actos obligatorios, mientras que reunirse para hacer en común la recitación no es obligatorio y por lo tanto tampoco lo es guardar silencio en esas circunstancias. Al-Ṭurṭūšī replica diciendo que recitar el Corán es algo meritorio y provechoso y por lo tanto también lo es prestar atención a esa recitación.

Otro problema que hay que resolver en esta cuestión es el planteado por un hadiz del Profeta que reza: "No se reúne un grupo de personas en una de las casas de Dios para recitar el Libro de Dios ni

para estudiarlo juntos sin que la calma (*al-sakīna*) descienda sobre ellos y la misericordia se apodere de ellos y sin que Dios les considere entre quienes están junto a él" [83]. Este hadiz, en efecto, parece contradecir la aleya mencionada *supra*. Explica al-Ṭurṭūšī que en el hadiz se afirma la licitud de reunirse para la recitación del Corán, siempre y cuando sea para estudiarlo, instruirse en él y recordarlo. Cuando el Profeta dice: "para recitarlo y estudiarlo juntos", no se refiere a que todos lo recitan al mismo tiempo, sino que es una forma de expresar que hay una única persona que recita y los otros lo estudian con él.

La fuente de al-Ṭurṭūšī para esta práctica parece ser la *'Utbiyya*[84]. La reprobación de la *qirā'a bi-l-idāra* es mencionada por al-Wanšarīsī, basándose en al-Ṭurṭūšī [85].

3.1.3. Otras innovaciones relativas al Corán.

En los capítulos III-V de la Parte cuarta (nºs 160-177) encontramos la reprobación de toda una serie de prácticas asociadas a la recitación y puesta por escrito del Corán.

3.1.3.1. No se debe pretender obtener ganancia mediante la recitación del Corán (nº 161) [86].

3.1.3.2. El Corán no debe recitarse por los caminos, ni en el zoco ni en el *ḥammām*, de acuerdo con la doctrina de Mālik y de Saḥnūn (nºs 162-163) [87]. La misma reprobación se encuentra en Ibn al-Ḥāŷŷ y al-Turkumānī [88].

3.1.3.3. Al-Ṭurṭūšī dedica el capítulo IV de la Parte cuarta a insistir en que no deben memorizarse las palabras del Corán sin aprender al mismo tiempo su contenido. Para ello recoge una serie de transmisiones de Mālik: 'Abd Allāh b. 'Umar tardó ocho años en aprender la azora de "La Vaca", ya que para él lo importante era aprender a fondo las prohibiciones, permisos, promesas y amenazas en ella contenidos (nº 164); el califa 'Umar consideró más negativo que

---

[83] Cf. *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 82-93.

[84] V. Ibn Rušd al-Ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 298.

[85] V. *Mi'yār*, XI, 116. V. también *I'tiṣām*, II, 30 y cf. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 141-2.

[86] V. *Mudawwana*, I, 223-4.

[87] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, pp. 165-6.

[88] *Madjal*, ed. 1380/1960, III, 114 y *Luma'*, pp. 58, 231.

positivo el aumento de los que aprendían de memoria el Corán (nº 165). Mālik, por su parte, no consideró conveniente que los niños pequeños aprendiesen de memoria el Corán, pues temía nuevamente que no comprendiesen lo que memorizaban, mientras que en Corán XXXVIII, 28/29 se insiste precisamente en todo lo contrario (nº 167 y cf. nº 168). Mālik se mostró contrario a que las gentes se esforzasen por completar la recitación del Corán en pocos días (nº 147), ya que ello impide reflexionar y meditar sobre su mensaje [89]. Al-Ṭurṭūšī afirma que los temores expresados por miembros destacados de las primeras generaciones se comprenden observando a los almocríes de su época: se saben de memoria el Corán, pero ignoran totalmente lo que en él se ha prescrito y nada saben acerca de las calificaciones legales (nº 166). Esto lleva a al-Ṭurṭūšī a repetir varias veces la comparación de esos almocríes con los asnos cargados de libros y con la actuación de los judíos respecto a sus Libros sagrados (nºs 169-173). Estas cuestiones relativas a las características que deben reunir los que aprenden el Corán tienen cabida en el género de *ajlāq/ādāb ḥamalat/ahl al-Qur'ān* [90]. La imagen negativa de los almocríes que se recoge, por ejemplo, en el nº 167, es el fruto de un proceso que ha sido estudiado por Juynboll [91].

3.1.3.4. El capítulo V de la Parte cuarta (nºs 174-177) está dedicado a reprobar, siguiendo a Mālik, ciertas prácticas relativas a la puesta por escrito del Corán [92]: no deben establecerse divisiones; no se debe escribir el número de las aleyas en cada azora; tampoco se debe puntuar. Estas reprobaciones no atañen a la forma en que los niños escriben el Corán en sus tablillas durante el proceso de aprendizaje, en las que incluso pueden escribir la *basmala* al comienzo de la azora IX, aunque ésta no lleva tal encabezamiento. Sin embargo, ello no es lícito

---

[89] Sin embargo, era una práctica muy difundida sobre todo entre los ascetas: v. en *Takmila*, ed. Cairo, nº 338, el caso de un discípulo de Ibn Muŷāhid al-Ilbīrī de quien se decía que recitaba el Corán en una *rak'a* que duraba una noche.

[90] V. por ejemplo la obra de al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān* y *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 123-5. La obra de Yaḥyà b. Šaraf al-Nawawī, *al-Tibyān fī ādāb ḥamalat al-Qur'ān*, ha sido objeto de numerosas ediciones: v. al respecto el estudio de Denny citado en la Bibliografía.

[91] V. su artículo "The position of Qur'ān recitation in early Islam".

[92] Cf. *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 73-4.

cuando se escribe un ejemplar (*muṣḥaf*) del Corán, pues el Libro Sagrado debe ser escrito tal y como se hizo la primera vez (nºs 174-175). Mālik también se opuso a que se escribiesen en rojo las diez secciones del Corán, innovación introducida por al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf (nº 177) [93]. Otras prácticas reprobadas por Mālik fueron: que se escribiesen los ejemplares del Corán con oro [94], que se le dividiese en diez partes o que se les adornase (nº 272).

3.1.3.5. Nāfi' y Sufyān censuraron que se armase alboroto cuando el *imām* recita Corán LXXIX, 24 (nº 252). Esta aleya insiste en la unicidad de Dios, como en el caso que se trata a continuación.

3.1.3.6. Sufyān al-Ṯawrī reprobó que se recitase siempre la aleya CXII, 1, pues el Corán fue revelado para ser recitado sin hacer hincapié en algo, omitiendo el resto (nº 266). La recitación exagerada de la aleya CXII,1 fue reprobada también por Ibn Waḍḍāḥ [95], basándose en al-Ṯawrī y en la doctrina de Mālik [96], reprobación reproducida también por al-Šāṭibī [97]. Esta práctica parece estar legitimada en un hadiz en el que el Profeta ensalza la aleya CXII, 1, afirmando que su recitación equivale a la recitación de un tercio del Corán [98]. Este hadiz, sin embargo, no debe servir de pretexto para olvidar el resto del Corán, ya que el Libro Sagrado debe ser recitado sin dar preferencia a ninguna de sus aleyas. La tendencia a recitar de forma exagerada la aleya CXII,1 dio lugar a una oración innovada a la que se denomina *alfiyya*: consta de cien *rak'a*-s, en cada una se recita la azora I una vez y, a continuación, la aleya CXII,1 diez veces, alcanzándose así las mil

---

[93] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 240. A al-Ḥaŷŷāŷ, el famoso general omeya, se le atribuyen numerosas innovaciones: v. *I'tiṣām*, I, 172; Fierro, "The celebration of 'Āshūrā", apartado 3 y nota 24.

[94] Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 297-8/245 y Juynboll, "The attitude towards gold and silver", p. 112.

[95] V. *Bida'*, VI, 5 y VI,6, así como p. 111 del estudio.

[96] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 371-3, 471, 488.

[97] *I'tiṣām*, II, 15; cf. *Mi'yār*, II, 474-6 y XI, 90-1.

[98] V. 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, III, 371, nº 60003-6 y I, 148-9, nº 2853; *Muwaṭṭa'*, pp. 166-7, nºs 333-5 (cf. al-Zurqānī, I, 374-6); Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍū'āt*, I, 249-50; *Conc.*, I, 296. Yūsuf b. 'Abd Allāh al-Armiyūnī (m. 958/1551) compuso una obra titulada *al-Arba'ūn ḥadīṯan fī faḍā'il qul huwa Allāh aḥad*, de la que hay ms. en King Faisal Ph. Foundation, nº 2165/6.

repeticiones. La *alfiyya* se practicaba en la noche de la mitad de ša'bān [99] y fue aprobada por al-Gazālī, como ya he indicado [100].

3.1.3.7. Mālik consideró aborrecible que se recitase en las mezquitas siguiendo un ejemplar del Corán, innovación introducida por al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf (nº 272) [101].

3.1.3.8. No está bien reunirse en la mezquita para recitar el Corán en jueves o en otro día (nº 272).

3.1.3.9. No está bien recitar el Corán o una azora empezando por el final y terminando por el principio (nº 272).

3.1.3.10. Reprobación de la recitación completa del Corán (*jatm*) que se hace en ramaḍān [102].

3.2. Mezquitas.

Las innovaciones introducidas en las mezquitas son tratadas por al-Ṭurṭūšī en el capítulo VI (nºs 178-188) de la Parte cuarta.

3.2.1. *Miḥrāb*-s. Al-Ṭurṭūšī considera que el *miḥrāb* es una innovación [103], siendo por lo tanto algo reprobable, especialmente si el *imām* se coloca en el nicho para dirigir la oración. Esto es lo que hizo, por ejemplo, 'Abd al-'Azīz b. Mūsà b. Nuṣayr [104]. Al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim llamó al *miḥrāb* el primer signo del politeísmo, de manera que varios ulemas piadosos evitaron entrar en él para rezar (nº 178). La doctrina relativa a esta cuestión ha sido tratada de forma monográfica

---

[99] V. *Bā'iṯ*, pp. 34-41; *Madjal*, I, 293, 299; *I'tiṣām*, I, 168-9, 227, 229; *Mi'yār*, II, 508-9 (*Mustaḥsan*, nº 124); *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 302-3/249-50; Longás, *Vida religiosa*, p. 94; Kister, "'Sha'bān", pp. 32-3. V. *infra*, apartado 3.4.2.

[100] V. apartado 2.3.5. y nota 40.

[101] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164; *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 211 y III, 114.

[102] Para la importancia que la recitación del Corán tiene en el Islam, v. el artículo de Graham citado en la Bibliografía.

[103] V. EI², VII, 7-15 (G. Fehérvári), donde se señala que el *miḥrāb* cóncavo fue utilizado por primera vez por 'Umar b. 'Abd al-'Azīz cuando reconstruyó la mezquita del Profeta en 87-8/706-7, siendo gobernador de Medina.

[104] V. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus* (Madrid, 1926) p.8/11; *Fatḥ al-Andalus* (Argel, 1889), p. 24. V. también *Madārik*, V, 81, 147; VI, 27 y VII, 97, así como *Bugya*, nº 313. Cf. *Talbīs*, ed. Beirut, p. 276.

por al-Suyūṭī en su obra *I'lām al-arīb bi-ḥudūṯ bid'at al-maḥārīb* [105]. Para al-Wanšarīsī se trata de una innovación loable [106].

Al-Ṭurṭūšī recuerda que, según Mālik, el *miḥrāb* no se debe decorar con inscripciones tomadas del Corán, una práctica que estaba muy extendida (nº 184) [107].

3.2.2. Adorno de las mezquitas.

La práctica de adornar y decorar las mezquitas se reprueba fundamentalmente por dos razones: es una imitación de la práctica de judíos y cristianos (nºs 180-181) [108]; distrae a los fieles que acaban prestando más atención a la decoración que a los rezos, de manera que los adornos contribuyen a la decadencia y corrupción de las gentes (nº 182). En la *Taḏkira* de al-Qurṭubī, el adorno de las mezquitas se menciona como una de las señales que anuncian el Día del Juicio [109]. El Profeta, por su parte, seguro de la proximidad de la Última Hora, parece haber querido mostrar a los musulmanes la futilidad de construir edificios y templos suntuosos en un hadiz (nº 179) sobre el que llamó la atención Kister [110]. Dios ya reveló a Isaías que los templos deben ser levantados tan sólo para recordar y alabar a Dios en ellos y que Él no presta atención a los adornos que puedan poner en los templos (nº 188). No se deben hacer inscripciones en la mezquita (nº 184 y cf. nº 217).

A pesar de que al-Ṭurṭūšī deja bien claro que no está bien adornar las mezquitas, parece considerarlo inevitable. Por un lado, el

---

[105] V. GAL, II, 154. Existen mss. en el Instituto Oriental de Leningrado D 539; Yale, nº 865; Bagdad, *Awqāf*, nº 3947/3; v. también el ms. Royal Asiatic Society of Bengal, nº 1029/15. V. también al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, II, 15-6.

[106] V. *Mi'yār*, II, 486-7 (*Archives Marocaines* XII (1908), p. 356). Cf. Ibn Ḥazm, *Muḥallà*, IV, 239-40, donde aparecen las transmisiones de *Ḥawādiṯ*; *Bā'iṯ*, p. 68.

[107] V. Kister, reseña, pp. 138-9.

[108] V. la cita de Ḥunayn b. Isḥāq en este sentido en J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (Barcelona, 1978), p. 20: "Para descanso del alma y ocupación del corazón, los judíos adornaron su templo con esculturas, los cristianos pintaron sus iglesias y los musulmanes adornaron sus mezquitas...".

[109] Ob.cit., II, 356. V. también *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 209.

[110] En su artículo "'A booth like the booth of Moses...'".

embellecimiento de las mezquitas ha sido una cuestión polémica dentro de la comunidad musulmana, habiendo ulemas, como Abū Ḥanīfa y al-Samarqandī, que se mostraron favorables [111]. Por otro lado, el adorno puede servir para mostrar a los infieles la grandeza del Islam, como en el caso de la decoración con mosaicos de la mezquita de Damasco (nº 183) [112]. La reprobación de adornar las mezquitas aparece ya en la *'Utbiyya*; también se encuentra en al-Suyūṭī [113].

3.2.3. Ir a visitar ex-profeso determinadas mezquitas u otros lugares.

Ibn al-Qāsim no frecuentaba una mezquita que había sido construida con dinero ilícito (nº 185). Por lo que se refiere a las mezquitas que no entran en ese caso, todas son iguales, es decir, ninguna es mejor que el resto y no hay que ir deliberadamente a rezar a una en particular. Hay algunas excepciones: las "tres mezquitas" (es decir, La Meca, Medina y Jerusalén), a las que es lícito ir a visitar ex-profeso [114]; aparte de esas tres, la única que tiene un mérito especial es la de Qubā' y aun así, se procuró no fijar un día especial para ir a visitarla, evitando de esa manera que su visita se convirtiera en una fiesta (*'īd*) o en un precepto obligatorio (nº 186) [115]. Mālik se opuso a que se fuese ex-profeso a una mezquita que había en Egipto, llamada *al-Jalūq*, de la que se contaban maravillas, entre ellas, que en ella había sido visto al-Jiḍr (nº 187) [116]. 'Umar rechazó que se fuese a rezar ex-profeso en lugares con alguna significación religiosa especial, como los lugares en los que el Profeta rezó alguna vez (nºs 252, 281). Es el caso del árbol de Ḥudaybiyya (nº 265, 281) [117]. Mālik también se

---

[111] V. Kister, reseña, pp. 137-8.

[112] V. al respecto Fierro, "Sobre la decoración con mosaicos de las mezquitas omeyas". V. también al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, II, 423.

[113] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 270; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 117.

[114] V. al respecto Kister, "'You shall only set out for three mosques'".

[115] La misma idea en *Bida'*, VI,4a, VI 8b y estudio, pp. 110-1; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 429-32/314-5.

[116] A al-Ḥāriṯ b. Miskīn se le atribuye la destrucción de una mezquita en la que las gentes se reunían ex-profeso para realizar ciertas prácticas piadosas: v. *Dībāŷ*, I, 339.

[117] Cf. *Bida'*, VI, 3,4 e *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 306/250. Naturalmente,

mostró contrario a que visitasen los lugares asociados con el Profeta existentes en Medina, con la excepción de la mezquita de Qubā' (nº 265). Al-Ṭurṭūšī vuelve sobre el tema en el capítulo XV de la Parte cuarta, dedicado en efecto a la cuestión de si tiene más mérito escoger para rezar las oraciones supererogatorias uno de los lugares en los que el Profeta las rezó o no. Hay dos opiniones discrepantes de Mālik al respecto (nº 280). Respecto a la opinión contraria a dicha práctica, se puede aducir el precedente establecido por el califa 'Umar, para quien no había ningún mérito en ir a rezar a los lugares donde el Profeta había rezado (nº 281). Respecto a la opinión favorable, cuenta con la autoridad de Ibn 'Umar y Salama b. al-Akwa', quienes en varias ocasiones fueron a rezar ex-profeso en lugares donde se sabía que había rezado el Profeta, llegando esta imitación hasta el punto de que Ibn 'Umar hacía dar a su montura dos o tres vueltas en el lugar en el que había visto al Profeta hacer lo mismo (nº 282) [118]. Al-Ṭurṭūšī explica que, para resolver la cuestión, hay que establecer si el tiempo, el lugar y las circunstancias de un acto condicionan el acto en sí, es decir, si un acto (la oración) es más meritorio por hacerlo en un lugar, un momento y de una manera determinados; si la respuesta es afirmativa, hay que establecer si entonces se vuelve obligatorio o simplemente preferible hacerlo siempre bajo las mismas condiciones. Todos estos aspectos, nos dice al-Ṭurṭūšī, fueron tratados por él en su *Kitāb uṣūl al-fiqh* (nº 283).

Al-Ṭurṭūšī no parece considerar polémico el lugar que ocupa Jerusalén entre las mezquitas que constituyen excepción, es decir, entre aquellas mezquitas a las que es lícito dirigirse ex-profeso, lo cual tal vez deba ponerse en relación con el hecho de que escribe en una época en que Jerusalén ha caído en manos de los cruzados. En efecto, la conquista cristiana de Jerusalén determinará que se insista en su carácter

---

la práctica se mantuvo, lo mismo que su reprobación, de lo que hay numerosos ejemplos. Uno es el relativo a una columna que había en Bagdad y que señalaba el lugar que había ocupado la casa de 'Abd al-Qādir al-Ŷilānī (m. 561/1166); al transformarse en un lugar de devoción, el cadí ordenó que fuera destruida: v. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, p. 220.

[118] Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 387-9/300-2 y especialmente p. 423/311, donde se afirma que, de todas formas, Ibn 'Umar nunca pretendió en transformar esos lugares en santuarios; Goldziher, *Ẓāhirīs*, p. 77, nota 3.

de lugar sagrado del Islam junto a La Meca y Medina [119], olvidando así las discrepancias que había habido al respecto cuando los omeyas pretendieron sustituir la peregrinación a La Meca por la peregrinación a Jerusalén [120].

La reprobación de ir ex-profeso a determinadas mezquitas o lugares, como si de una peregrinación se tratase, es uno de los temas recurrentes en los tratados contra las innovaciones. Ibn Waḍḍāḥ ya se ocupó extensamente de esta innovación a la que denomina "ir en seguimiento de las huellas del Profeta" (*ittibā' āṯār al-nabī*) [121]. Autores posteriores a al-Ṭurṭūšī volverán a tratar el mismo tema, especialmente Ibn Taymiyya [122], pero también al-Suyūṭī e Ibn Fūdī[123].

3.2.4. Las buenas maneras en las mezquitas [124].

---

[119] V. el artículo de Sivan, "Le caractère sacré de Jerusalem dans l'Islam au XIIe-XIIIe siècles"; del mismo, *L'Islam et la Croisade*, pp. 47, 48, 59, 64, 80, 118, 145, 147. Cf. A.L. Tibawi, "Jerusalem: its place in Islam and Arab history", *IQ* 12 (1968), pp. 185-218; Ch.D. Matthews, "A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the 'Merits' of Jerusalem and Palestine", *JAOS* 56 (1936), pp. 1-21, y Lev, *State and society*, p. 51.

[120] V. ahora sobre este tema, que ha sido objeto de numerosos estudios, A. Elad, "Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A re-examination of the Muslim sources", comunicación presentada en el "5th International Colloquium From Jahiliyya to Islam", 1-6 julio 1990.

[121] V. *Bida'*, VI, 1,2,3,4 y VI, 4a y VI, 8b, así como el estudio, pp. 110-111.

[122] V. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 306/250 y 386/299-300. V. también Perlmann, "A seventeenth century exhortation", p. 270.

[123] V. *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 67; Masud, "Shehu Usumanu dan Fodio", pp. 70 y 72.

[124] Cf. *Munkarāt al-masāŷid* en al-Gazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, donde se reprueba comer, coser, que entren los niños, que haya *quṣṣāṣ*. V. también Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, pp. 164-5; Ibn Ḥazm, *Muḥallà*, IV, 239-49; Ibn 'Abdūn, *Risāla*, trad., pp. 87, 90 (nºs 110, 111, 114); Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, pp. 73-4; al-'Uqbānī, *Tuḥfa*, p. 148; al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, II, 18-22; *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 207-46 (su fuente es fundamentalmente *Ḥawādiṯ*); *Luma'*, pp. 138-48; *I'tiṣām*, II, 92 y ss.; el tratado de al-Daŷŷānī sobre *faḍl al-masāŷid* analizado por Perlmann en su artículo, "A seventeenth century exhortation concerning al-Aqṣā"; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 72-79 (su fuente es *Madjal*). No he podido consultar la obra de Ŷamāl al-dīn al-Qāsimī, *Iṣlāḥ al-masāŷid min al-bida' wa-l-'awā'id* (El Cairo, 1341 H.), mencionada por

A esta cuestión están dedicados los capítulos VIII-IX (nºs 199-224) de la Parte cuarta. Las mezquitas fueron erigidas para realizar actos que conducen a la otra vida, no para cultivar la vida terrena, tal y como deja claro Corán XXIV, 36-7 (nº 199). Es necesario, pues, respetarlas y asegurar su limpieza. Hay, sin embargo, toda una serie de prácticas en las que los fieles se apartan de esta concepción, incurriendo con ellas en innovaciones consideradas aborrecibles por Mālik. En efecto, la prohibición de todas las prácticas que vamos a ver estaba ya establecida en la escuela mālikí desde mucho antes de la época de al-Ṭurṭūšī.

3.2.4.1. Colocar un cofre para recoger las lismosnas (nº 199), así como pedir limosna (nº 212 y cf. nº 197) [125].

3.2.4.2. Ingerir alimentos y beber [126]. Si se trata de comer algo ligero o en pequeña cantidad, se puede admitir, siendo preferible en cualquier caso salir fuera de la mezquita. Si se trata de algo abundante, no se debe comer ni siquiera en la explanada de la mezquita. Si se sale de la mezquita para lavarse las manos, con mayor razón habrá que salir para comer carne (nºs 200 y 207). Es conveniente, sin embargo, conservar la costumbre de colgar racimos de dátiles en la mezquita, de modo que los pobres puedan comer de ellos (nº 206). No se debe romper el ayuno en la mezquita, tomando rosquillas, dátiles y frutos secos, ya que se plantea el problema de qué hacer con los residuos o al enjuagarse la boca. Es por lo tanto preferible salir a la puerta de la mezquita para comer y beber, aunque, si se come poca cantidad y se guardan los residuos en un pañuelo, se puede permitir (nº 208). Beber no plantea tantos problemas: lo hicieron Mālik y otros ulemas de Medina, en cuya mezquita había grandes odres llenos de agua con copas para que la gente bebiese (nº 209).

3.2.4.3. Los abanicos que se colocan a la entrada para que las gentes se den aire (nº 200) [127].

Kister, "'Sha'bān", nota 76.

[125] Cf. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 74; *Mi'yār*, I, 147.

[126] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 237, 268, 334; Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 74.

[127] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 251, 317, 401; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 191-2 y II, 222; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 74.

3.2.4.4. Hablar lenguas extranjeras, ya que son engañadoras (nº 201). Esto forma parte de la controversia con la šu'ūbiyya, como se puede ver también en la transmisión de Sufyān al-Ṯawrī, en la que se reprueba que los nabateos registren el saber religioso (nº 126) [128].

3.2.4.5. No se debe adoptar la parte superior de la mezquita como vivienda (nº 202).

3.2.4.6. No se puede cortar las uñas ni el pelo, ni limpiarse los dientes ni enjuagarse la boca, pues son actividades impuras (nº 202). El barbero no puede entrar en la mezquita para cortar el pelo y las uñas al que hace retiro espiritual (nº 210). [129]

3.2.4.7. Es lícito que los forasteros pernocten en las mezquitas, no así que lo hagan los vecinos del lugar, a no ser que no dispongan de morada donde alojarse. También es lícito que pernocten los pobres. Los jóvenes no deben dormir en la mezquita (nº 203). Está admitido recostarse en la mezquita para reposar, de manera que tanto el forastero como el visitante habitual y el vecino del lugar pueden echarse la siesta durante el día, pues el Profeta, 'Umar y 'Uṯmān solían tumbarse en la mezquita, colocando sus pies uno encima del otro. Es lícito que el forastero pernocte en la mezquita, aunque ello debe tener carácter transitorio, sin que sea lícito que adopte la mezquita como morada (nº 204). Queda exceptuado el que hace retiro espiritual (*mu'takif*) y quien pernocta en la mezquita para hacer los rezos nocturnos; sin embargo, para su higiene personal deben salir fuera de la mezquita (nº 204) [130].

3.2.4.8. No se deben utilizar cojines o almohadones para sentarse en ellos, si bien es admisible el uso de esterillas y alfombras para obtener un suelo más uniforme y blando y para resguardarse del frío de los guijarros (nº 205).

3.2.4.9. No se deben matar piojos y pulgas, aunque eliminar estas últimas es menos grave (nº 210). Está prohibido escupir[131], aunque

---

[128] V. Kister, reseña, p. 139; Goldziher, *Muslim Studies*, I, 157, nota 3. V. también Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍū'āt*, III, 71-2.

[129] V. *Luma'*, p. 147.

[130] V. *Mi'yār*, I, 23 y XI, 13; *Muḥallà*, IV, 241.

[131] V. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 74; *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 208; *Luma'*, p. 147.

si el suelo es de guijarros y es posible esconder lo escupido, se puede hacer. Si el suelo es de esteras [132], se puede escupir debajo (nº 211).

3.2.4.10. Prohibición terminante de vender [133], ya sean cosas presentes o ausentes, y de exponer mercancías (nºs 213-215). Pero si la venta no es premeditada (por ejemplo, uno le propone a otro comprarle la ropa que lleva puesta), es admisible (nº 215). La prohibición está determinada por dos razones: en primer lugar, la mezquita no es un zoco y una de las señales de la Última Hora será que se venderá en las mezquitas; en segundo lugar, todas esas actividades producen ruido y alboroto (nº 215).

3.2.4.11. Armar ruido y alboroto está prohibido [134], por ejemplo, voceando algo que se ha perdido. Sin embargo, si uno pregunta en voz baja y a cada uno por separado si han visto lo perdido, ello es admisible (nº 216). Precisamente para evitar que se armase alboroto en la mezquita, que se recitasen poemas [135] y que se alzase la voz, el califa 'Umar hizo construir una especie de patio junto a la mezquita, llamado *al-baṭḥā'*, que estaba rodeado de un muro bajo y tenía el suelo de guijarros (nº 220). 'Umar era muy intransigente respecto a que se alzase la voz en la mezquita y castigaba a las gentes de Medina que lo hacían, aunque disculpaba a los extranjeros (nº 221). Mālik también reprobaba a los que alzan la voz en la mezquita, pues en ella hay que guardar el silencio y la composturas debidos, sobre todo teniendo en cuenta que es el lugar donde se lleva a cabo la oración (nº 222). Sin embargo, se permite relatar cosas en la mezquita, siempre que se haga con un tono de voz adecuado, sobre todo si son relatos de los ejércitos o hadices (nº 223). Dios habría aniquilado en cierta ocasión a quienes se dedicaban a hablar de cosas mundanas en la mezquita [136],

---

[132] Según al-Wanšarīsī (*Mi'yār*, II, 478), la sustitución de guijarros por esteras es una innovación reprobable. En *Ḥawādiṯ*, nº 211, se afirma que el primero que puso guijarros fue 'Umar b. al-Jaṭṭāb.

[133] Cf. Ibn Sahl, *Mezquitas*, pp. 66-7; Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 73; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 290; *Luma'*, pp. 141 y 147; *Mi'yār*, XI, pp. 97-8. V. también Ibn Sahl, *Mezquitas*, pp. 75-7.

[134] V. Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷami'*, I, 139; *Muḥallà*, IV, 241; *I'tiṣām*, II, 94; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 75.

[135] Cf. *Mi'yār*, I, 24 y 154-5.

[136] Cf. *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 45 y II, 104.

mientras que Jesús golpeó a los que se enzarzaban en polémicas en el templo (nº 224).

3.2.4.12. Es lícito escribir ejemplares del Corán en la mezquita (nº 217).[137]

3.2.4.13. No se debe enseñar a los niños en las mezquitas por dos motivos: hay lucro y los niños son muy sucios [138]. Es lícito llevar a los niños a la mezquita si están bien educados y no van a armar alboroto (nº 218).

3.2.4.14. Coser y otras actividades que se hacen al aire libre no están permitidas en la mezquita (nº 219) [139].

3.2.4.15. Es lícito aplicar penas corporales de pocos azotes en las mezquitas (nº 224).

3.2.5. Mezquita de La Meca.

El capítulo XII (nº 239) de la Parte cuarta está dedicado a tratar algunas prácticas reprobables relativas a la mezquita de La Meca, como alzar la mano frente a la Ka'ba, práctica judía según Muŷāhid, y tocar el *maqām Ibrāhīm*, práctica tan difundida que han acabado por desgastarlo y destruirlo [140]. Al-Ṭurṭūšī no hace referencia a innovaciones recientes o "nuevas", ya que su fuente de información es el *Ta'rīj Makka* de al-Azraqī. Como Ibn Taymiyya, al-Ṭurṭūšī deja claro que no se debe imitar a las "gentes del Libro" y que no se deben particularizar determinados lugares o tiempos con prácticas especiales, a no ser que éstas estén bien establecidas por precedentes adecuados.

3.2.6. Mezquita de Medina.

No se debe tocar ni la tumba ni el *minbar* del Profeta. Sí puede uno acercarse a la tumba y hacer el *salām* del Profeta. Luego se debe hacer la invocación, poniéndose frente a la *qibla* y dando la espalda a la tumba (para dejar bien claro que no se está invocando a un objeto,

---

[137] Cf. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 74.

[138] Cf. Ibn Sahl, *Mezquitas*, pp. 67-8; *Luma'*, p. 141; *Mi'yār*, VII, 83-4; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 74. V. también Muḥammad b. Saḥnūn, *Ādāb al-mu'allimīn*, trad. G. Lecomte, *"Le livre des régles de la conduite des maîtres d'école"*, *REI* XXI (1953), pp. 77-105.

[139] Cf. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 73.

[140] V. sobre la práctica de tocar objetos o lugares relacionados con la Divinidad A. Guillaume, "Stroking an idol", *BSOAS* XXVII (1964), p. 430. Sobre el *maqām Ibrāhīm*, v. *Luma'*, p. 142.

sino a Dios). También se dice que no hay que darle la espalda, y rezar dos *rak'a*-s antes del *salām* del Profeta, aunque éste se puede hacer antes de las *rak'a*-s (nº 274).[141]

3.2.7. Otras innovaciones.

3.2.7.1. Las mezquitas de los innovadores deben ser destruidas (nº 260).

3.2.7.2. Según al-Šāfi'ī, no es lícito que alguien construya un oratorio en un camino ancho sin permiso del *imām* y para su uso privado, aunque si lo construyó para el conjunto de los musulmanes, es distinto. En efecto, si un hombre demolió ese oratorio, muriendo en consecuencia, hay dos opiniones distintas respecto a si se debe pagar o no la indemnización, como en casos parecidos de accidentes. Por otro lado, si se hizo con permiso del *imām*, no se debe pagar indemnización, pero si no se hizo con su permiso, hay dos opiniones: una es que no debe pagar indemnización; la otra, que el pago del precio de la sangre recae sobre los parientes del lado paterno de la persona culpable (nºs 278-279).

3.3. Los narradores de historias (*quṣṣāṣ*) [142].

A ellos está dedicado el capítulo VII de la Parte cuarta (nºs 189-198). Mālik, junto a otros ulemas, se opuso totalmente a que los *quṣṣāṣ* pudiesen actuar en las mezquitas (nºs 189-191 y 194-195). Los primeros *quṣṣāṣ* habrían aparecido a partir del califato de 'Uṯmān (nº 191), poniéndose así de relieve el papel jugado por ellos en las pugnas políticas. La reprobación de los *quṣṣāṣ* se basa en la ausencia de precedente de su actividad en época de Muḥammad, Abū Bakr y 'Umar (nº 191, pero cf. nº 192), y en el hecho de que son introductores de innovaciones, como, por ejemplo, alzar las manos y la voz durante la

---

[141] Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 322-3/260, 325/260-1, 364/286, 368/289, 394/303 y ss., así como el estudio de Memon, p. 19; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 127.

[142] V. Kister, reseña, p. 140. V. también Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gāḥiẓ* (Paris, 1953), pp. 108-16; los artículos de Pedersen citados en la Bibliografía; J. Pauliny, "Zur Rolle der *Quṣṣāṣ* bei der Entstehung und Uberlieferung der populâren Prophetenlegenden", *Asian and African Studies* X (1974), pp. 125-41, y A. Hartmann, "La prédication islamique au Moyen Age", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-8), p. 337-46.

invocación (nº 193), además de falsos (nºs 192, 196, 197). Se les acusa de inventar tradiciones acerca del Profeta y de corromper la religión. No todos los que narran historias, sin embargo, son innovadores: 'Alī, por ejemplo, hizo la distinción entre los *quṣṣāṣ* innovadores y al-Ḥasan al-Baṣrī (nº 191) [143]. Aunque sin el desarrollo que encontramos en Ibn al-Ŷawzī, al-Ṭurṭūšī viene a hacer una distinción entre el *qāṣṣ* "malo" y el bueno, que equivaldría al *wā'iẓ*, cuya función es hacer que los fieles tengan siempre presente la muerte y el castigo de la tumba (nº 197 y cf. nº 275). En este sentido hay que entender que fuera precisamente el califa omeya 'Umar b. 'Abd al-'Azīz el primero que nombró un narrador de historias "oficial" en Medina (nº 198).

Ibn Waḍḍāḥ reprobó a los *quṣṣāṣ* en su *Kitāb al-bida'*, aunque sin extenderse en el tema [144]. Son también reprobados, matizadamente, por Ibn al-Ŷawzī en su *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḏakkirīn*[145]. La doctrina mālikí es, en general, hostil [146].

3.4. Celebración de ciertos días o meses.

3.4.1. Ramaḍān.

Ṣalāt al-tarāwīḥ [147]. Como hemos visto, al-Ṭurṭūšī, en la Parte tercera, justifica la *ṣalāt al-tarāwīḥ* como práctica recomendable y niega que se trate de una innovación. Nuestro autor se preocupa de dejar bien claro que la oración en sí cuenta con el precedente profético y que la "innovación" atribuida a 'Umar consistió en fijar y formalizar ciertas características, para lo cual el califa estaba legitimado, pues su intervención fue la extensión y la realización de lo que él sabía era el deseo del Profeta.

---

[143] Cf. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 75.

[144] V. el estudio que acompaña a mi edición de *Bida'*, p. 116.

[145] V. también *Talbīs*, pp. 131-4; ed. Beirut, pp. 135-8.

[146] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164; *Mi'yār*, II, 478; XI, 113. Al-Bāŷī se ocupa de ellos en sus *Sunan al-ṣāliḥīn*. V. también *Bā'iṯ*, p. 17; *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 14-5; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 75-9.

[147] V. los estudios de Wensinck en EI[1], IV, 698 y en "Arabic New Year", p. 13, donde propone que la *ṣalāt al-tarāwīḥ* vino a sustituir la práctica del retiro espiritual (*i'tikāf*) asociado con ramaḍān, así como p. 37 para un posible precedente judío.

Recuerdo nuevamente que la "innovación" de 'Umar fue atacada por los šī'íes y otros [148]. He formulado la hipótesis de que la elección de este ejemplo estuvo determinada por el hecho de que al-Ṭurṭūšī era un alfaquí mālikí que vivía bajo gobierno fāṭimí. El historiador norteafricano al-Mālikī nos informa, en efecto, que Muḥammad b. 'Umar al-Marrūḏī, cadí del primer califa fāṭimī, impuso que las gentes de Ifrīqiya dejasen de hacer esos rezos, siendo esta medida una de las destinadas a subrayar el carácter šī'í de la nueva dinastía [149], aspecto éste que ha sido analizado por Brunschvig [150]. Las numerosas noticias que he podido recoger en diccionarios biográficos y crónicas históricas muestran que la *ṣalāt al-tarāwīḥ* era una práctica muy difundida en todo el Norte de Africa, incluido Egipto [151], así como en el resto del mundo islámico [152].

Si, por un lado, al-Ṭurṭūšī defiende la práctica de la *ṣalāt al-tarāwīḥ*, por otro lado no duda en condenar una serie de prácticas asociadas con dicha oración, en las que ve innovaciones perniciosas, tales como elevar púlpitos durante la recitación íntegra del Corán, desde

---

[148] Por ejemplo, el mu'tazilí al-Naẓẓām acusa a 'Umar por haberse inventado la oración: v. al-Bagdādī, *Milal*, p. 99.

[149] V. *Riyāḍ*, II, 55-6.

[150] "*Fiqh* fatimide et histoire de l'Ifriqiya", *Études d'Islamologie*, I, 68. V. también Lev, *State and society*, p. 143 y nota 48, remitiendo a su estudio "The Fatimid imposition of Ismā'īlism on Egypt", *ZDMG* 138 (1988), pp. 313-25. A este respecto, es de destacar que el califa de al-Andalus al-Ḥakam II, tras infligir una derrota a los fāṭimíes en el Magrib, toma juramento a los señores de Fez haciéndole prometer que practicarán la oración supererogatoria del mes de ramaḍān: v. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. 'A.R. Ḥāŷŷī, Beirut, 1965), p. 174.

[151] V. para Egipto al-Kindī, *Kitāb wulāt Miṣr*, p. 210; Ibn Tagribirdī, *Nuŷūm*, II, 338; al-Ṣubkī, *Ṭabaqāt*, VIII, 251-2, texto de Ibn 'Abd al-Salām (m. 660/1261), en el que se incluye esta oración entre las innovaciones buenas; Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, pp. 475-8. Para el Norte de Africa v. *Madārik*, V, 147 y VI, 218 (Ibn Abī Zayd escribió un *Kitāb faḍl qiyām ramaḍān*); al-Maqqarī, *Nafḥ*, VII, 75. Para al-Andalus v. Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, 331; Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nºs 305, 423, 703, 930, 1524; Ibn 'Abdūn, *Risāla*, trad., p. 83; Turki, *Polémiques*, p. 198. Me limito a dar estos ejemplos, que completaré en el estudio monográfico que preparo sobre la *ṣalāt al-tarāwīḥ*.

[152] V. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 446. V. también Wensinck, *The Muslim Creed*, pp. 219-20.

los que se pronuncian sermones, se narran historias y se hacen invocaciones [153]. Lo que al-Ṭurṭūšī reprueba no son tanto las prácticas en sí, que no serían malas si se hicieran en privado o con discreción[154], sino el hecho de que se transforman en manifestaciones públicas y multitudinarias [155], en las que se produce el temido *ijtilāṭ* o mezcla entre hombres y mujeres.

Prácticamente todos los autores de *kutub al-bida'* se han ocupado de esta oración, además de otros muchos, entre los que mencionaré a Ibn Rušd (Averroes), Abū Šāma, Ibn Taymiyya, Ibn al-Ḥāŷŷ, al-Turkumānī, al-Šāṭibī [156], al-Suyūṭī [157], al-Wanšarīsī e Ibn Fūdī [158].

Laylat al-qadr [159]. El establecimiento de qué noche es la *laylat al-qadr* mencionada en Corán, XCVII, 1, ha hecho verter mucha tinta en el Islam, siendo los términos de la discusión los mismos que los recogidos por al-Ṭurṭūšī en el capítulo XI (nºs 232-237) de la Parte

---

[153] V. *Bā'iṯ*, p. 39; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 139; al-Šāṭibī, *Fatāwā*, pp. 207-8.

[154] V. *Madārik*, IV, 384 y VI, 35-6, ejemplo de ulemas norteafricanos de los ss. III-IV/IX-X que hacían el *jatm* del Corán en ramaḍān. V. también *Bā'iṯ*, p. 40 y *Mi'yār*, XI, 114.

[155] V. al respecto Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, II, 308-9.

[156] V. *Bidāya*, I, 202-3; *Bā'iṯ*, pp. 85-87; *Iqtiḍā'*, pp. 129/231, 132-3/234-6 y ed. 1369/1950, pp. 103/156, 275/231, 276-7/234-6, p. 360, nota 279; *Madjal*, II, 290-305 y ed. 1380/1960, II, 298-314; *Luma'*, p. 232; *I'tiṣām*, I, 39, 193-5.

[157] Autor de una obra titulada *al-Maṣābīḥ fī ṣalāt al-tarāwīḥ*, de la que hay ms. en Bagdad, *Awqāf*, nº 13741/15; Yale, nº 776; Ahlwardt, III, 319 y 389. V. también *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 71.

[158] V. *Mi'yār*, I, 147-9, 156, 158-9, 162, 172, 216; XII, 68; *Iḥyā' al-sunna*, pp. 22, 25, 13-5, 197.

[159] V. el estudio de Wensinck, "Arabic New Year", donde se analizan las distintas noches con las que ha sido identificada; para Wensinck, se trata originalmente de una noche de Año Nuevo. V. también el material recogido en al-Bayhaqī, *Sunan*, IV, 306-14; al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, III, 174-9; Ibn Ḥazm, *Muḥallà*, VII, 33; *Mi'yār*, XI, 114; al-Nābulusī, *Faḍā'il*, pp. 51-4. El místico murciano Muḥyī l-dīn Ibn al-'Arabī compuso una *Risāla fī ma'rifat laylat al-qadr*, que se conserva en ms. en Mosul, *Awqāf*, nº 16/1. En el s. XIV se produjo una polémica en Túnez sobre qué festividad era más importante, la *laylat al-qadr* o el *mawlid* del Profeta: v. *Mi'yār*, VIII, 255 y de la Granja, "Materiales. II", p. 123, nota 4.

cuarta. Por un lado, se suele considerar que esa noche, en la que el Corán fue revelado, pertenece al mes de ramaḍān. Por otro lado, se discute si equivale a "la noche bendita" mencionada en Corán XLIV, 1-3/4, noche que algunos identifican con la de la mitad de ša'bān. Al-Ṭurṭūšī rechaza categóricamente esta última posibilidad (nºs 234-237), como antes que él hizo Ibn Waḍḍāḥ [160], sin decir empero con qué noche de ramaḍān la identifica [161].

3.4.2. Ša'bān [162].

Al-Ṭurṭūšī se detiene a tratar, en el capítulo XI (nºs 232-238) de la Parte cuarta, la cuestión polémica de las excelencias de la noche de la mitad de ša'bān (*laylat al-nisf min ša'bān*) y su celebración, cuestión unida, como hemos visto, a la identificación de la *laylat al-qadr*. La noche de la mitad de ša'bān se ha identificado con la "noche bendita" mencionada en Corán XLIV, 2, mientras que hay quienes la identifican con la *laylat al-qadr*, existiendo la creencia que en la noche de la mitad de ša'bān Dios fija todo lo que va a suceder en el nuevo año (nºs 232-237) [163].

La creencia en las excelencias de la noche de la mitad de ša'bān y su celebración mediante determinadas prácticas piadosas parece haber sido reprobada siempre por los mālikíes, empezando por Ibn Waḍḍāḥ[164]. Este hecho fue puesto de manifiesto por Ibn Taymiyya,

---

[160] V. *Bida'*, VII, 1 y 2, así como pp. 114-5 del estudio.

[161] Sobre las vacilaciones acerca de qué noche es la *laylat al-qadr* v. 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, IV, 246-55; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, II, 511-5 y III, 75-7; *Conc.*, V, 314-5; *Muwaṭṭa'*, pp. 262-4, nºs 11-17; *Mudawwana*, I, 239; *Muḥallà*, VII, 33.

[162] V. sobre este mes Kister, "'Sha'bān is my month'" y reseña, p. 141; Wensinck, "Arabic New Year", p. 11; al-Nābulusī, *Faḍā'il*, pp. 33-8. Existen tratados sobre las excelencias de este mes: v. Ahlwardt, II, 259, nº 1578; Mingana Coll. nº 1477; Bib. Nac. Madrid nº CCCLXXI/3; Col. Gayangos nº CV, 9.

[163] V. al respecto Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, IV, 1678 y 1949-51. Una obra titulada *al-Tabyīn fī bayān laylat al-nisf min ša'bān wa-laylat al-qadr min šahr ramaḍān*, compuesta por 'Alī b. Sulṭān al-Qārī, se conserva en Bagdad, *Awqāf*, nº 13749/2.

[164] V. *Bida'*, VII, 1 y 2, así como pp. 114-5 del estudio; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 292-307 y II, 19; *I'tiṣām*, I, 227, 229, 230. V. también *Bā'iṯ*, pp.34-41.

quien, como al-Suyūṭī, no es tan intransigente, opinando que esa noche posee ciertas excelencias que la diferencian de otras noches [165]. Lo que sí reprueban ambos es la oración *alfiyya* que se hace en esa noche. Ibn al-Ŷawzī mostró que el hadiz con el que se quiere fundamentar dicha oración es falso [166]. A pesar de todas estas reprobaciones, la noche de la mitad de šaʻbān ha sido objeto de celebración [167], especialmente por los šīʻíes [168].

Puesto que al-Ṭurṭūšī se muestra contrario a que se tome esa noche por una noche especial, tampoco puede aceptar una innovación surgida en su época y asociada al mes de šaʻbān, así como al de raŷab. Se trata de la *ṣalāt al-ragā'ib*. Según le contó un hombre llamado Abū Muḥammad al-Maqdisī, en el año 448/1056, un hombre de Nablus, llamado Ibn Abī l-Ḥamrā', rezó en la mezquita de Jerusalén esa oración, encontrando numerosos seguidores y pronto se empezó a considerar que esa oración era *sunna* (nº 238). Autores posteriores a al-Ṭurṭūšī utilizan el término *ṣalāt al-ragā'ib* para designar la oración de raŷab (v. *infra*). Por otro lado, Abū Šāma denomina a la oración que se hace en la noche de la mitad de šaʻbān, *alfiyya*[169].

---

[165] V. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 302-3/248-9; *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 61. V. también al-Nābulusī, *Faḍā'il*, pp. 39-43; Perlmann, "A seventeenth century exhortation", p. 264.

[166] V. *Mawḍū'āt*, II, 127-130; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 65.

[167] La celebración parece haber estado extendida ya en época de los Sucesores, especialmente en Siria: v. Kister, "'Sha'bān", p. 29, para quien se trata de una pervivencia de la Ŷāhiliyya (p. 34). V. también Ibn 'Abdūn, *Risāla*, trad., p. 74; Ibn Munqiḏ, trad., p. 156; Laoust, *Profession de foi*, XL; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 302-3 (v. Kister, "'Sha'bān", p. 30). Para la celebración de esa noche en al-Andalus v. *Takmila*, ed. Cairo, nº 643; I. Calero, "Los Banū Sīd Būna", *Sharq al-Andalus* 4 (1987), p. 38. Abū Bakr b. al-'Arabī afirmó tajantemente que no se trataba de una noche especial: v. Kister, "'Sha'bān", nota 73.

[168] V. Kister, "'Sha'bān is my month'", p. 27 y Lev, *State and society*, p. 144.

[169] V. *Bā'iṯ*, p. 34, así como Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 100.

3.4.3. Raŷab [170].

Inicia al-Ṭurṭūšī el capítulo XIII (nºs 240-251) de la Parte cuarta con una reflexión general sobre los meses sagrados mencionados en Corán IX, 36, identificados con ḏū l-qa'da, ḏū l-ḥiŷŷa, muḥarram y raŷab (nºs 240-245). Luego pasa a explicar las innovaciones relativas al mes de raŷab. La razón de que se detenga en particular en este mes tal vez tenga relación con el hecho de que era un mes muy respetado en los círculos fāṭimíes [171].

Una de las innovaciones asociadas con raŷab es el ayuno [172]. Durante la Ŷāhiliyya, se celebraba raŷab, distinguiéndolo de los demás meses mediante un ayuno, razón por la cual Abū Bakr y 'Umar trataron de impedir que eso continuara y raŷab rivalizara con ramaḍān. Estos intentos no tuvieron éxito y se siguió ayunando en raŷab (nºs 248-249). Cabe recordar aquí que uno de los preceptos de la religión de los Bargawāṭa era el ayuno del mes de raŷab [173]. No es que el Profeta o Ibn 'Umar prohibiesen explicitamente el ayuno del mes de raŷab (nºs 249 y 250), pero sí dejaron claro que no había que exagerar con el ayuno (nºs 246, 247). La reprobación del ayuno del mes de raŷab se

---

[170] V. sobre este mes Kister, reseña, pp. 139-40 y su artículo "'Rajab is the month of God'"; al-Nābulusī, *Faḍā'il*, pp. 27-32. V. también *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 301-2/248; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 60-6. Hay tratados dedicados especialmente a ese mes, como el de Ibn Ḥaŷar, *Tabyīn al-'aŷab bi-mā warada fī faḍl raŷab* (Beirut, 1988), y el de Ibn Raŷab al-Ḥanbalī, *Risāla fī faḍīlat raŷab*, ms. biblioteca de los *Awqāf* de Bagdad, nº 13813/2.

[171] V. *al-Maŷālis al-mustanṣiriyya*, ed. M. Kāmil Ḥusayn, p. 112 (tomado de Kister, reseña, p. 140, nota 3) y Lev, *State and society*, p. 144. Idrīs 'Imād al-dīn b. al-Ḥasan (m. 872/1468) es autor de una *Risāla* sobre las excelencias del mes de raŷab, de la que se conserva ms. en SOAS, nº 25740.

[172] V. el estudio de Kister, "'Rajab is the month of God'", así como el estudio que acompaña mi edición de *Bida'*, pp. 111-2. Para los hadices en los que se ensalza el ayuno de ese mes, v. Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍū'āt*, II, 205-8; al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, III, 191.

[173] V. Fierro, *Heterodoxia*, p. 157, apartado 9.4.

encuentra ya en Ibn Waḍḍāḥ [174], citado por al-Ṭurṭūšī. Está determinada por tres razones (nº 251):

- porque, durante la Ŷāhiliyya, el mes de raŷab era reverenciado de una forma especial y ayunar en su transcurso puede ser interpretado como una perpetuación de esa práctica pagana;
- por el peligro de que el ayuno del mes de raŷab rivalice con el de ramaḍān;
- por temor a que el ignorante piense que ayunar en ese mes es un precepto obligatorio (*farḍ*) o un acto recomendable firmemente establecido en un tiempo determinado (*sunna ṯābita muwaqqata*); temor también a que se transforme en una "fiesta" (*'īd*) (nº 249) [175].

Aunque hay tradiciones que parecen recomendar el ayuno del mes de raŷab (nº 243), las razones mencionadas movieron a los primeros musulmanes y a las generaciones siguientes a reprobarlo, con objeto de dejar bien grabado en la mente de los fieles que no era un precepto obligatorio como el de ramaḍān, ni formaba parte de las obras meritorias (*al-faḍā'il*) como el ayuno de 'Āšūrā' (nº 251). Ello no quita para que quien, por devoción, quiera ayunar, pueda hacerlo [176], aunque no está de más que evite el hacer ostentación de su ayuno o que haga constar públicamente que no lo concibe ni como precepto obligatorio ni como precepto recomendable (nº 251).

La *ṣalāt al-ragā'ib*. Según Abū Muḥammad al-Maqdisī informó a al-Ṭurṭūšī (nº 238), fue en el año 480/1087 cuando se introdujo en Jerusalén la *ṣalāt al-ragā'ib* del mes de raŷab. Esta información es utilizada por autores posteriores como Abū Šāma y al-Suyūṭī, quienes, junto con Ibn Taymiyya, Ibn al-Ḥāŷŷ, al-Turkumānī e Ibn Fūdī, han prestado atención a dicha oración [177]. La reprobación de la *ṣalāt al-*

---

[174] V. *Bida'*, VI, 7. V. también *Bā'iṯ*, p. 52 e *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 301-2/248. Tanto al-Ṭurṭūšī como Abū Šāma parecen tener como fuente el *Kitāb Makka* de al-Fākihī, pero no he encontrado el pasaje correspondiente en la edición parcial de Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*, vol. II.

[175] V. Brunschvig, "Le culte et le temps dans l'Islam classique", *Études d'Islamologie*, I, 172.

[176] Como lo hacían los moriscos: v. Longás, *Vida religiosa*, p. 230.

[177] V. al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 59-60. V. también *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 292-3/241; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 286-8 y IV, 261-97; *Luma'*, p. 53; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 100, así como al-Subkī, *Ṭabaqāt*,

ragā'ib está recogida también por al-Wanšarīsī, en un pasaje en el que se indica que el hecho de que mucha gente la haga y de que se la haya mencionado con aprobación en obras como el *Qūt al-qulūb* de Abū Ṭālib Makkī (m. 386/996) y el *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de al-Gazālī, no significa que haya dejado de ser una innovación[178]. Abū Šāma, quien dedica varias páginas a tratar esta innovación [179], explica que en su época es la oración que se hace, entre las dos oraciones de la tarde, el primer viernes del mes de raŷab, mientras que en época de al-Ṭurṭūšī, como ya he señalado, se llamaba también así a la oración que se hace en la noche de la mitad de ša'bān. Abū Šāma recoge los hadices puestos en circulación para justificar esa innovación, indicando, como hacen otras fuentes, que se atribuye al tradicionista y sufí Ibn Ŷahḍam (m. 414/1023) haber sido el que inventó esa oración [180]. Ibn Taymiyya, contrario a la *ṣalāt al-ragā'ib*, hizo que la prohibieran en Siria, pero tras su encarcelamiento en El Cairo, se volvió a hacer en la mezquita de Damasco [181].

3.4.4. 'Arafa [182].

En el capítulo X (nºs 225-231) de la Parte cuarta, se reprueba que se celebre el día de 'Arafa (9 de ḏū l-ḥiŷŷa) en lugares que no son 'Arafa, yendo a la mezquita del lugar, rezando y haciendo la invocación. Se trata de una práctica que carece de precedente (nºs 226,

---

VIII, 251-2, texto de Ibn 'Abd al-Salām (m. 660/1261) en el que se menciona esta oración como una innovación condenable. V. también Ahlwardt, III, 319.

[178] *Mi'yār*, I, 300; v. también II, 508-9. Ibn al-Ŷawzī considera falsos los hadices que establecen esta oración: v. *Mawḍū'āt*, II, 124-6, así como *Luma'*, p. 53.

[179] V. *Bā'iṯ*, pp. 10, 41-76.

[180] V. Fierro, "El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī", apartado 1.3., nº 10, e Ibn Ḥaŷar, *Lisān*, IV, 238. V. también *Bā'iṯ*, pp. 42-3.

[181] V. Memon, introducción a su trad. de *Iqtiḍā'*, p. 12.

[182] 'Arafa o 'Arafāt es una llanura que se encuentra al este de La Meca, en la que se celebran las ceremonias centrales de la peregrinación: en el día de 'Arafa o 9 de ḏū l-ḥiŷŷa, los peregrinos ocupan esa llanura para el *wuqūf* o asamblea que comienza al mediodía; plegarias e invocaciones se suceden hasta justo después del ocaso, momento en que finaliza la ceremonia: v. EI², I, 604 (A.J. Wensinck-H.A.R. Gibb); EI², III, s.v. *ḥadjdj* (A.J.Wensinck-J.Jomier). V. también Kister, reseña, p. 141; al-Nābulusī, *Faḍā'il*, pp. 61-5. Sobre los ritos de 'Arafa según la escuela mālikí, v. *Sommario*, I, 260.

228, 229). La reprobación de celebrar 'Arafa fuera de 'Arafa (*ta'rīf*) se remonta a los ss. I-II/VII-VIII [183]; entre los censores se cuenta Mālik, quien afirmó que la invocación realizada en ese día sólo tiene valor si se pronuncia en la llanura de 'Arafa, que es donde debe hacerse (nº 225, 229). Para evitar que esa práctica se extienda, los ulemas deben evitar ir a la mezquita y permanecer en sus casas ese día (nºs 227-228). Quien quiera hacer una invocación, puede hacerlo, pero debe hacerlo a solas (nº 229) [184]. Al-Ṭurṭūšī se une a la reprobación, señalando cómo él mismo asistió a la oración del día de 'Arafa en Jerusalén, y allí se enteró de que era creencia difundida que hacer cuatro *wuqūf*-s o asambleas en ese día en Jerusalén equivalía a la peregrinación a La Meca (nº 230). Se trata de una práctica, pues, que rivaliza con los ritos canónicos de la peregrinación. El *ta'rīf bid'a* parece haber surgido en el s. I/VII, a causa de la dificultad de realizar la peregrinación a La Meca durante las luchas entre los Omeyas e Ibn al-Zubayr [185]. Más tarde, el califa 'abbāsí al-Manṣūr llegó a construir para sus tropas turcas una reproducción de los lugares de la peregrinación en Samarrā' [186]. La práctica se difundió por todo el mundo musulmán. En la segunda mitad del s. III/IX, el famoso místico al-Ḥallāŷ fue acusado de ser partidario de ese *ta'rīf*, a través del cual habría pretendido universalizar la celebración de la peregrinación [187].

La práctica del *ta'rīf* es reprobada por Ibn Waḍḍāḥ, Abū Šāma, al-Šāṭibī, Ibn Taymiyya, al-Wanšarīsī y al-Suyūṭī [188].

---

[183] V. las transmisiones recogidas en *Bida'*, cap. VIII y al-Bayhaqī, *Sunan*, V, 117-8. V. también Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke* (París, 1923), pp. 253-5 y Lev, *State and society*, p. 51 y nota 50.

[184] Al-Ṭurṭūšī, en el *Kitāb al-du'ā'*, recoge tradiciones en las que se ensalza el *du'ā'* que se dice en el día de 'Arafa (pp. 66, 145, 186).

[185] Según transmisión recogida en *Bā'iṯ*, p. 33, el primero que innovó el *ta'rīf* en Basora fue Ibn 'Abbās y en Kufa Muṣ'ab b. al-Zubayr.

[186] V. *Siyar*, VI, 214.

[187] V. Massignon, *Passion*, I, 68, 264-7, 532-3, 586-8, 596-7, 626; II, 94-5. V. también Kister, "On 'Concessions'", pp. 104-5 y 228, nota 136.

[188] V. *Bida'*, cap. VIII, así como pp. 115-6 del estudio; *Bā'iṯ*, pp. 31-3; *I'tiṣām*, I, 357, 359 y II, 15-6; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 309-10/251-3; *Mi'yār*, I, 284-5; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 66-7 y 68. V. también Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 274 y 351; Perlmann, "A seventeenth century

3.4.5. Viernes.[189]

Mālik remitió a la autoridad de los Compañeros del Profeta para establecer el carácter reprobable de que los musulmanes dejen de trabajar el viernes, a imitación de lo que hacen los judíos y los cristianos en sábado y domingo respectivamente (nº 255) [190].

3.5. Oración [191]

3.5.1. Llamada a la oración. En mi estudio sobre las innovaciones reprobadas por Ibn Waḍḍāḥ, tuve ocasión de estudiar la innovación llamada *taṯwīb*, censurada por Mālik [192]. Consiste en que el almuédano añade, entre la llamada a la oración (*aḏān*) y su repetición (*iqāma*), una serie de fórmulas (*qad qāmat al-ṣalāt*, *ḥayya 'alà l-ṣalāt*, *ḥayya 'alà l-falāḥ*), con las que se pretende urgir a los fieles a cumplir con el precepto de las cinco oraciones diarias. En época de al-Ṭurṭūšī la fórmula era *al-ṣalāt al-ṣalāt* (¡la oración!¡la oración!) (nº 269); en época de Ibn Rušd al-ŷadd, la fórmula era "*ḥayya alà l-ṣalāt*" (¡acudid a la oración!); en época de los almohades, el *taṯwīb* fue adoptado como norma, siendo su fórmula más frecuente "*aṣbiḥ wa-li-llāh al-ḥamd*" (¡despierta, alabado sea Dios!), que al-Šāṭibī aún tuvo ocasión de escuchar en la mezquita aljama de Granada. Al-Wanšarīsī la califica de *bid'a mustaḥsana*.

---

exhortation", pp. 264, 287.

[189] Para otras innovaciones relativas al viernes v. *Bā'iṯ*, pp. 96-102; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 287/239.

[190] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 244; Kister, "Do not assimilate yourselves...", p. 325, nota 13. Por el contrario, Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 75 e Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 332-3 (Viguera, "Censura", p. 598) se quejan de que los comerciantes de los zocos, artesanos y asalariados no asisten a la oración del viernes, ocupados en trabajar.

[191] En la biblioteca de los *Awqāf* de Bagdad se conserva una obra titulada *Risāla fī l-bida' fī l-ṣalāt*, ms. nº 2330.

[192] V. *Bida'*, V, 13 y 14, así como pp. 108-110 del estudio. V. también 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, I, 475, nºs 1821 y 1832; al-Kindī, *Wulāt*, p. 210; Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 435-6; *I'tiṣām*, II, 53, 69-70 y I, 256-7; *Mi'yār*, I, 278 y II, 462-3.

3.5.2. Mālik transmitió que 'Umar estaba en contra de que se siguiese rezando después de la oración de *al-'aṣr*, es decir, enlazando con la oración de *al-magrib* (nº 253) [193].

3.5.3. Innovaciones introducidas en la invocación. [194]

Al-Ṭurṭūšī condena:

3.5.3.1. Alzar la voz y las manos en la invocación durante la invocación (*taqlīs*) (nº 100), la misma práctica reprobada por Ibn Waḍḍāḥ, Abū Šāma, al-Šāṭibī, al-Suyūṭī [195]. Se trata de una reprobación con tradición dentro de la escuela mālikí [196], motivada porque en ella se ve un préstamo tomado de los judíos[197]. Como tantas otras prácticas que han sido vistas con suspicacia por los alfaquíes su difusión ha sido atribuida a los *quṣṣāṣ* [198]. Por lo que se refiere a alzar la voz, Ibn Abī Šayba dedica un capítulo de su obra [199] a reprobar esta práctica, porque es absurdo levantar la voz para dirigirse a Quien todo lo oye y porque, si se hace en la mezquita, se puede molestar al vecino.

3.5.3.2. Que se haga la invocación después de la recitación completa del Corán (nº 99) [200].

---

[193] Cf. la que parece la misma innovación reprobada por Abū Maḥallī en Berque, *Ulémas*, p. 63.

[194] En el *Kitāb al-du'ā'*, describe al-Ṭurṭūšī cómo se debe hacer bien la invocación en cuestiones tales como alzar las manos y la voz, y las invocaciones que se hacen durante la *laylat al-qadr*, la recitación del Corán y el *qiyām*: v. pp. 53-7, 154, 66, 65, 209.

[195] V. *Bida'*, II, 41, así como p. 108 del estudio; *Bā'iṯ*, pp. 17, 87-8; *I'tiṣām*, I, 358; *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 68 y *Faḍḍ al-wi'ā' fī aḥādīṯ raf' al-yadayn fī l-du'ā'*; Ibn Sahl, *Mezquitas y viviendas*, p. 55 (cf. Marín, "Law and piety"), así como Fierro, "La polémique à propos de *raf' al-yadayn*", p. 69.

[196] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 249, 374-6. Cf. *Mudawwana*, II, 158-9 e Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 163.

[197] V. Vajda, "Juifs et musulmans", p. 84; Kister, "Do not assimilate yourselves...", p. 332, nota 40.

[198] V. Pedersen, "The Islamic preacher", p. 233 y "Criticism of the Islamic preacher", pp. 218-9.

[199] *Muṣannaf*, II, 488.

[200] Cf. *Mi'yār*, I, 284.

3.5.3.3. Siguiendo a Mālik, que se utilice la prosa rimada en la invocación o en cualquier otra cosa, de acuerdo con las tradiciones que hay al respecto (nº 275).

3.5.3.4. Mālik consideraba preferible hacer la invocación siguiendo las palabras del Corán (nº 276).

3.6. Ceremonias fúnebres [201].

Los últimos capítulos de *Ḥawādiṯ* (XVIII-XXII) están dedicados a tratar las innovaciones relacionadas con las ceremonias fúnebres.

3.6.1. Ibn ʻUmar, según transmisión de al-Bāŷī, asistió a un entierro y, al ver que la ceremonia se demoraba, amenazó con marcharse (nº 256) [202]. Posiblemente su actitud fuera debida a que se prolongaban las señales de duelo.

3.6.2. No se deben construir santuarios en las tumbas (nº 272), lo cual lleva a *ziyārat al-qubūr* [203], aunque al-Ṭurṭūšī no lo especifique.

3.6.3. Mālik ha dicho que no se deben poner piedras junto a las tumbas, explicando esto Ibn Šaʻbān en el sentido de que se refería a las losas grabadas que se colocan junto a la cabeza del muerto (nº 272)[204]. Pero al-Bujārī ha transmitido que el Profeta colocó una piedra junto a la tumba de ʻUṯmān b. Maẓʻūn, para que se supiera que allí estaba su tumba y para que se enterrara allí a su familia. Esto demuestra

---

[201] Cuestiones relacionadas han sido tratadas también por Ibn ʻAbd al-Ra'ūf, *Risāla*, pp. 76-7; *Bāʻiṯ*, pp. 91-3; Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍūʻāt*, III, 216-29 y 231-43; *Lumaʻ*, pp. 214-229 (su fuente es el *Kitāb al-ʻāqiba* de Ibn al-Jarrāṭ); *Madjal*, ed. 1380/1960, III, 243-96; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibāʻ*, pp. 99-100; *Miʻyār*, II, 484; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 118-9.

[202] Cf. *Lumaʻ*, p. 219.

[203] Sabemos que se practicaba en el Egipto fāṭimí: v. Lev, *State and society*, pp. 149-52. V. también *Iqtiḍā'*, ed.1369/1950, pp. 108, 329/160, 262; *Miʻyār*, I, 317-9, 320-4; XI, 152; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 126. La veneración por las tumbas de las gentes piadosas debió ser conocida en al-Andalus al menos desde el s. IV/X; en el s. VII/XIII, Ibn al-Ṭaylasān (m. 642/1244) compone su obra *al-Maŷmūʻ fī qubūr al-ṣāliḥīn bi-Qurṭuba*: v. *Takmila*, ed. Alarcón, nº 2362. V. también Y. Raghib, "Les premiers monuments funéraires de l'Islam", *Annales Islamologiques* IX (1970), pp. 21-36.

[204] Cf. *Madjal*, ed. 1380/1960, III, 286, así como al-Hayṯamī, *Maŷmaʻ al-zawā'id*, III, 61.

que es recomendable colocar piedras sobre las tumbas. Las palabras de Mālik, aunque puedan parecer contradictorias, lo son sólo en apariencia, pues él se refería a que las tumbas no deben ser construidas con piedras, ya que tanto la tumba del Profeta como las de Abū Bakr y 'Umar estaban excavadas a campo abierto en una explanada de tierra roja (nº 273) [205].

3.6.4. Avisar con anticipación del entierro con intención de rivalizar en esplendor y para poder vanagloriarse por la gran asistencia de gente, así como declamar y alzar la voz mientras el cadáver es transportado. Tampoco se debe informar sobre los entierros junto a las puertas de las mezquitas ni gritarlo por los caminos, según la doctrina de Mālik, Abū Ḥanīfa y al-Šāfi'ī. No hay nada malo en decírselo a la gente en secreto (nº 277, 312-313). Al-Ṭurṭūšī condena lo que se hace en Egipto en su época, a saber, se ponen a gritar delante del entierro desde que sale de la casa hasta que acaba [206]. La reprobación está basada en un hadiz del Profeta (nº 313).

3.6.5. El musulmán no debe ser consolado por un pariente o vecino que sea infiel (nº 277). Sin embargo, llevar consuelo a alguien es una *sunna* muy deseable y es objeto de recompensa en la otra vida. Según al-Šāfi'ī, llevar consuelo debe hacerse desde que una persona muere hasta que es enterrada y tras el entierro. Según Abū Ḥanīfa y Sufyān al-Ṯawrī, no se debe hacer tras el entierro y tampoco si ha pasado mucho tiempo, punto este último en el que coincide al-Šāfi'ī. Al-Ṭurṭūšī se muestra de acuerdo con la doctrina de al-Šāfi'ī en su conjunto, especialmente en que llevar consuelo debe hacerse tras el entierro, pues es entonces cuando aumenta la aflicción. Las palabras más hermosas de consolación son las que al-Jiḍr dirigió a la comunidad islámica tras la muerte del Profeta. El consuelo debe llevarse a todos, independientemente de la situación social, la edad y el sexo, aunque en el caso de la mujer, sólo debe ser consolada por quien tenga con ella un grado de parentesco que prohiba el matrimonio entre ellos. Exponerse ante la gente en espera de consuelo es una innovación. No hay nada

---

[205] V. Th. Leisten, "Between orthodoxy and exegesis: some aspects of attitudes in the Shari'a toward funerary architecture", *Muqarnas* VII (1990), pp. 12-22.

[206] Cf. *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 225-6; *Mi'yār*, I, 317.

malo, en cambio, en permanecer sentado en la casa o en la mezquita lleno de aflicción, pues así lo hizo el Profeta tras la muerte de Ŷa'far, el hermano de 'Alī (nºs 296-301).

3.6.6. En esa ocasión, el Profeta también solicitó que se enviase comida a la familia, práctica ésta admitida por Mālik [207]. Es reprobable, empero, que la familia del muerto sea la que prepare la comida e invite a la gente, de acuerdo con Mālik y al-Šāfi'ī (nº 301).

3.6.7. Las ceremonias de duelo (*al-ma'ātim*) están prohibidas según el consenso de los ulemas. Al-Šāfi'ī las declaró aborrecibles porque en ellas se renueva el dolor [208]. El *ma'tam* consiste en reunirse a la mañana siguiente del entierro, al segundo, tercer y séptimo día, así como al mes y al año [209]. Es una innovación y debe ser rechazada enérgicamente, como hizo Abū 'Imrān al-Fāsī con uno de sus discípulos que había participado en una de esas ceremonias. Se trata claramente de un ataque contra prácticas šī'íes [210].

3.6.8. La costumbre de encender velas y quemar incienso en las ceremonias de duelo es algo malo, pues es un derroche y un exceso y el albacea habrá de responder por ello, perdiendo además su *'adāla* (nº 309).

3.6.9. Las mujeres no deben salir para asistir a los entierros [211]. Mālik sólo consideró lícita esta práctica si se trata del entierro de los padres, del marido, de un hijo, de los hermanos. Si la mujer asiste al entierro, puede hacer la oración por los muertos (nº 311).

---

[207] V. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 77; cf. *Mi'yār*, I, 317 y 338; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 125. Para la consideración de la comida que se hace tras el funeral como una práctica de la Ŷāhiliyya v. Kister, "Do not assimilate yourselves...", pp. 323-4, nota 8.

[208] V. al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 112.

[209] Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, pp. 299-300/247; *Mi'yār*, I, 319.

[210] V. el estudio de Ayoub citado en la Bibliografía. Cf. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 124.

[211] V. Yaḥyà b. 'Umar, *Kitāb aḥkām al-sūq*, nºs 35/33 y 56/55a; Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 77; al-Ŷarsīfī, *Risāla*, p. 121; al-'Uqbānī, *Tuḥfa*, p. 149; *Luma'*, p. 218. Una de las medidas tomadas por el cadí de Toledo Ya'īš b. Muḥammad cuando asumió el gobierno de la ciudad fue prohibir a las mujeres salir tras los entierros: v. Maribel Fierro, «The *qāḍī* as ruler», *Saber religioso y poder político en el Islam* (Madrid, 1993, en prensa).

3.6.10. No se debe rociar la tumba con agua una vez que se ha terminado de enterrar al muerto (nº 277).

3.6.11. No hay nada malo en enterrar al muerto con su calzado (nº 277).

3.6.12. En algún momento (¿época de al-Ṭurṭūšī?) se admitió narrar una historia (*qiṣṣa*) durante el entierro (nº 277).

3.6.13. No se debe hacer el sacrificio o desjarrete de camellos (*'aqr*), pues es una costumbre de la Ŷāhiliyya con la que se quería dar las gracias por la generosidad que el muerto había mostrado en vida, al tiempo que se creía que de esa manera se aseguraba que el muerto aparecería montado el día de la Resurrección (nº 302) [212].

3.6.14. No debe haber lamentaciones, pues la resignación es obligatoria [213]. La aflicción y el desconsuelo por la pérdida de un ser querido es un sentimiento natural en el hombre, y es admisible que llore, como hizo el Profeta cuando murió su hijo Ibrāhīm; el llanto debe cesar una vez que la persona ha expirado. Pero si el llanto es lícito, lo que está absolutamente prohibido son los lamentos fúnebres. El Profeta maldijo a las plañideras y a quienes les prestan oído, así como a quienes se abofetean las mejillas y se rasgan las vestiduras [214]. La reprobación de los lamentos fúnebres se basa en que pueden ser interpretados como una censura o acusación contra Dios por la muerte del ser querido, mientras que todo lo que Dios hace es verdad y justicia (nºs 303-306). Al-Ṭurṭūšī en *Sirāŷ* dedica un capítulo a la paciencia y la resignación[215].

3.6.15. No se debe tocar la tumba del Profeta (nº 274).

---

[212] V. Ṣā'id (m. 462/1070), *Ṭabaqāt al-umam*, trad. R. Blachère (París, 1935), pp. 92-3.

[213] Cf. Yaḥyà b. 'Umar, *Kitāb aḥkām al-sūq*, nº 34/32; Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, pp. 76-7; al-'Uqbānī, *Tuḥfa*, p. 149; *Luma'*, pp. 218 y 222; *Mi'yār*, I, 315-6; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 122; al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, III, 12-6. Para la consideración de las lamentaciones como una práctica de la Ŷāhiliyya v. Kister, "Do not assimilate yourselves...", p. 323, nota 6.

[214] V. Juynboll, *Muslim tradition*, pp. 102-8; Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma*, trad. E. García Gómez (Madrid, 1971), p. 252.

[215] V. trad. Alarcón, I, 399-424.

Por al-Wanšarīsī [216], sabemos que la opinión de al-Ṭurṭūšī respecto a que las gentes se reuniesen junto las tumbas a hacer el *tasbīḥ* durante siete días después del entierro era que se trataba de una innovación. También lo es la recitación del Corán junto a las tumbas[217].

3.7. Las mujeres.

Las tentaciones y los peligros de las mujeres aparecen con frecuencia en los tratados contra las innovaciones [218].

3.7.1. En *Ḥawādiṯ* se menciona la prohibición del acceso de las mujeres a las mezquitas, a pesar de que el Profeta había dicho que no se les debía prohibir, a causa de las innovaciones inventadas por las mujeres (nºs 46-50) [219]. Una de las innovaciones que más escandalizan a al-Ṭurṭūšī y sobre la que insiste en varias ocasiones es el hecho de que hombres y mujeres se mezclen (*ijtilāṭ*) durante la recitación íntegra del Corán que se hace en las noches de ramaḍān, mezcla que da lugar a prácticas inmorales entre los dos sexos (nºs 51 y 118) [220].

---

[216] *Mi'yār*, I, 328 y II, 509. Cf. al-Šāṭibī, *Fatāwā*, pp. 209-10.

[217] Y sin embargo al-Ṭurṭūšī estuvo recitando el Corán durante siete días junto a la tumba del cadí de Alejandría Ibn Ḥadīd. Sobre la práctica de recitar el Corán junto a las tumbas v. al-Jallāl, *al-Amr bi-l-ma'rūf*, p. 121.

[218] V. Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍū'āt*, II, 255; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 238-76 y *passim*; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 224/220; al-Maqdisī, *Ittibā' al-sunan*, pp. 37-57. V. también Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 339-40; *Mi'yār*, II, 499-500 y 505.

[219] Cf. al-Haytamī, *Maŷma' al-zawā'id*, II, 32-5; *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 307/250-1; *Luma'*, p. 312; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 237; *Madjal*, I, 304; Yaḥyà b. 'Umar, *Kitāb aḥkām al-sūq*, nº 36/34; Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 420; Ibn Ḥazm, *Muḥallà*, III, 134 y IV, 200; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 334; al-'Uqbānī, *Tuḥfa*, p. 150; *Mi'yār*, II, 497; Perlmann, "A seventeenth century exhortation", pp. 263, 279; S.D. Goitein, "The sexual mores of the common people", *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu, 1979), p. 47. Sobre la restricción de la libertad de movimiento de las mujeres bajo el gobierno del califa al-Ḥākim, v. Lev, *State and society*, p. 28.

[220] Cf. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, pp. 74 y 113; al-Ŷarsīfī, *Risāla*, p. 121; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, pp. 337-8; *Bā'iṯ*, pp. 34, 40; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 65; *Mi'yār*, II, 500 y XI, 228; Perlmann, "A seventeenth century exhortation", p. 263, 286, 287, 289; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 139-41. V.

3.7.2. El califa 'Umar prohibió que las esclavas llevasen el *izār* (velo que cubre hasta la mitad de la espalda) para evitar que se las pudiese confundir con las mujeres libres (nº 262).

3.8. Comida y vestimenta.[221]

3.8.1. En el capítulo XII de la Parte tercera, al-Ṭurṭūšī reprueba una serie de innovaciones que están tan divulgadas que pocos advierten su carácter innovado. Por lo que se refiere a la comida, el ejemplo es la venta de habas preparadas en su cáscara (nº 110) [222].

3.8.2. Por lo que se refiere al vestido, arremete contra la práctica de llevar los turbantes sin pasar el extremo que cuelga bajo el mentón (nºs 110-111) [223]; llevar la ropa arrastrando (nº 112); envolverse en la ropa cubriendo al mismo tiempo la cabeza [224] (nº 113), así como que no hay que ponerse vestidos elegantes. Cuestiones relativas a la vestimenta han sido tratadas también por otros autores [225].

3.9. Otros casos.

3.9.1. Alquilar los servicios de otra persona para hacer la peregrinación (nº 110) [226].

---

también lo que describe Ibn Ṭuwayr al-Janna de la visita que hombres y mujeres hacen a la tumba de Sidi Muhriz en Túnez en el s. XIX (*The pilgrimage of Ahmad son of the little bird of paradise*, p. 80) y Lev, *State and society*, pp. 169-70.

[221] Cf. Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍū'āt*, II, 284-305 y III, 3-51; *Luma'*, pp. 203-13 y 333-46; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 124-131, 209-30 y 234-8; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 206-11.

[222] El consumo de cereales y legumbres cocinadas con la cáscara está asociada con festivales de verano para asegurar buenas cosechas: v. Wensinck, "Arabic New Year", p. 33.

[223] V. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 198-9, así como los comentarios de Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, trad. Asín, V, 173-4; Pérès, *Poèsie*, p. 319.

[224] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 227.

[225] V. al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 93-7 e Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 194-204. V. también Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 346; *Mi'yār*, II, 479 y XII, 321-2.

[226] Esta práctica parece haber sido aprobada por 'Alī: v. W. Ivanow, *Ibn al-Qaddah (The alleged founder of Ismailism)* (2ª ed., Bombay, 1957), p. 35. V. también L.P. Harvey, "The Moriscos and the Hajj", *Brismes Bulletin* 14 (1988),

3.9.2. Mālik consideró una innovación decir "¡Dios mío!, este sacrificio viene de tí y es para tí!" cuando se hace el sacrifico de la Fiesta de los Sacrificios, así como hacer la oración del Profeta en esa ocasión (nº 257).

3.10. Conclusiones.

En general, las innovaciones mencionadas por al-Ṭurṭūšī son innovaciones "antiguas", que fueron reprobadas en su día por Mālik. Una excepción es la constituida por la *ṣalāt al-ragā'ib*. Hay algunas innovaciones a las que no se hace referencia: el rosario; plantar árboles en los patios de las mezquitas [227]; la visita a tumbas consideradas santuarios [228]; los hospitales [229]. Tampoco menciona el *mawlid* del Profeta, a pesar de que se trata de una festividad iniciada por los fāṭimíes y de la que disponemos de una descripción de su celebración en el año 516/1122 [230].

Las razones por las que reprueba determinadas prácticas como innovaciones son:

- porque son una imitación de los judíos y cristianos [231];

---

pp. 11-24.

[227] V. Ibn Sahl, *Mezquitas*, pp. 49-50.

[228] V. por ejemplo al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 40-7.

[229] V. Ibn Marzūq, *El 'Musnad': Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines* (trad. Mª J. Viguera, Madrid, 1977), p. 341.

[230] V. Lev, *State and society*, p. 146; P. Shinar, "Traditional and Reformist *Mawlid* celebrations in the Maghreb", *Studies in Memory of Gaston Wiet* (ed. M. Rose-Ayalon, Jerusalén, 1977), pp. 371-414; la obra de al-'Azafī citada en la Bibliografía, así como J. Knappert, "The Mawlid", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 19 (1988), pp. 209-15 y EI², VI, 886-9 (H. Fuchs - F. de Jong - J. Knappert). El estudio por N.J.G. Kaptein, titulado *Muḥammad's birthday festival. Origin and early spread, introduction in the Maghrib and in Moorish Spain*, tiene anunciada su próxima publicación en Leiden (Brill).

[231] V. los estudios de Goldziher, "Usages juifs d'aprés la litterature religieuse des Musulmans"; Vajda, "Juifs et musulmans"; A. Noth, "Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und nicht-Muslimen: "Die Bedingungen 'Umars (*al-shurūṭ al-'umariyya*)" unter einem anderen Aspect gelesen", *JSAI* IX (1987), pp. 290-315; Kister, "'Do not assimilate yourselves'".

- porque son prácticas populares [232];
- porque son invención de determinados individuos (al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf) o grupos (los 'abbāsíes: v. nº 101).

Subyace a menudo la tensión entre el hecho, por un lado, de que las prácticas reprobadas son actos de devoción (oraciones, invocaciones, etc.), y, por otro, de que si se deja que proliferen pueden llegar a suplantar el sistema normativo de la *šarī'a*.

Como en el caso de la obra de Ibn Waḍḍāḥ, el tratado de al-Ṭurṭūšī tiene como objetivo fundamental frenar el aumento de las prácticas rituales de la comunidad musulmana. Es el mismo espíritu que está presente en la definición propuesta por al-Šāṭibī de lo que hay que entender por *bid'a* en las *'ibādāt*: "un camino inventado, paralelo al de de la ley revelada (*šarī'a*) que, al ser seguido, conduce a la exageración (*mubālaga*) en el culto (*ta'bbud*) a Dios" [233]. El material recogido en los tratados contra las innovaciones es, por tanto, de gran importancia para el estudio del desarrollo histórico de las prácticas musulmanas[234].

4. Influencia de al-Ṭurṭūšī en obras posteriores.

De los autores mencionados en el apartado 2.1., he podido establecer que hay una influencia directa de al-Ṭurṭūšī en los siguientes casos [235]:

---

[232] V. al respecto J. Waardenburg, "Official and popular religion as a problem in Islamic Studies", en Vrijhof y Waardenburg, *Official and popular religion*, pp. 340-86, y D. Urvoy, "La polémique autour de l'assimilation par l'orthodoxie de pratiques non-islamiques", *SI* LXVIII (1988), pp. 129-45.

[233] *I'tiṣām*, I, 37.

[234] Sobre el desarrollo del ritual islámico v. los estudios de Haarmann, "Islamic duties in history", si bien se centra fundamentalmente en la *zakāt* y en el *ŷihād*, prácticas en las que se advierte más fácilmente las tensiones entre los intereses del gobierno y las prescripciones de las *'ibādāt*, y W. Graham, "Islam in the mirror of ritual".

[235] En todos ellos se trata de obras que carecen de índices onomásticos, por lo que los resultados que ofrezco proceden de mi lectura de todas estas fuentes. Creo que son exhaustivos.

- Abū Šāma menciona especificamente a al-Ṭurṭūšī entre sus fuentes [236]. También cita a al-Gazālī, a Ibn al-Ŷawzī y a Ibn 'Abd al-Salām [237], de quien toma la aplicación de las cinco calificaciones legales, citando asimismo la distinción establecida por al-Šāfi'ī entre los términos *muḥdaṯa* y *bid'a* [238]. Enumera algunas innovaciones "buenas" como los *minbar*-s, los *ribāṭ*, las escuelas, el *mawlid* del Profeta. Como al-Ṭurṭūšī, opina que las innovaciones "malas" son de dos tipos: aquellas que todo el mundo sabe que son innovaciones prohibidas o reprobables, y aquellas que todos creen que son prácticas piadosas. También como al-Ṭurṭūšī, se centra en el último grupo, prestando atención sobre todo al *ta'rīf bid'a*, a la oración *alfiyya* (que para él es la que se hace en la noche de la mitad de ša'bān) y, muy especialmente, la *ṣalāt al-ragā'ib*, que se reza el primer viernes del mes de raŷab. Otras innovaciones a las que pasa revista son las introducidas en la *ṣalāt al-tarāwīḥ*, en los entierros, en los ritos de la peregrinación y en el viernes.

- Ibn al-Ḥāŷŷ. Entre las fuentes utilizadas en el *Madjal* abundan las obras de autores andalusíes como al-Bāŷī, Abū Bakr b. al-'Arabī, Razīn b. Mu'āwiya, Ibn Rušd al-ŷadd, al-Qurṭubī, Ibn Abī Ŷamra, etc., además de Abū Ṭālib Makkī, al-Gazālī, al-Qarāfī, Ibn 'Abd al-Salām. Al-Ṭurṭūšī es citado también en varias ocasiones y no siempre son citas de *Ḥawādiṯ* [239], obra ésta utilizada naturalmente por Ibn al-

---

[236] Las citas de *Ḥawādiṯ* en *Bā'iṯ* que he podido encontrar se encuentran en las pp. 19-20, 25, 26-7, 32-3, 35, 39-40, 52, 53, 56, 57-8, 62, 68, 69, 71, 79. Ya he indicado en I., apartado 9., nº 26 que Abū Šāma conoció la obra de al-Ṭurṭūšī en la transmisión de su discípulo Ismā'īl b. Makkī b. 'Awf.

[237] V. para el primero *Bā'iṯ*, pp. 29, 60, 66, 90, 101; para el segundo, pp. 38, 40, 41, 42, 66, 82; para el tercero, pp. 45, 47, 59, 63, 67.

[238] V. *Bā'iṯ*, p. 23, así como el estudio que acompaña a mi edición de *Bida'*, p. 95.

[239] En *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 92, se cita el *Kitāb al-ḏikr* de al-Ṭurṭūšī; en I, 125, III, 295 y IV, 21, citas del *Sirāŷ al-mulūk*; en I, 272 de la *Ta'līqa*; en I, 10, su *Kitāb fī inkār al-ginā' wa-l-samā'/Kitāb al-nahy 'an al-agānī*, al que pertenecen las citas de III, 102 y 103 y tal vez III, 116 y 122-3; en II, 31 y 199 cita a al-Ṭurṭūšī, pero sin mencionar qué obra.

Ḥāŷŷ [240], quien le da el título por el que la conocemos, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'*.

- al-Šāṭibī también cita directamente a al-Ṭurṭūšī [241]. Hay pasajes coincidentes entre *I'tiṣām* y *Ḥawādiṯ*, respecto a los cuales no parece aventurado suponer que la última obra es fuente de la primera, aunque ello no se haga constar [242]. El tratado de al-Šāṭibī, que no llegó a ser terminado, es posiblemente el que contiene un tratamiento y análisis más en profundidad del concepto de *bid'a* [243]. El autor parece preocupado en especial por las innovaciones introducidas en el Islam por los sufíes.

- al-Suyūṭī cita expresamente a al-Ṭurṭūšī, si bien puede ser que conozca su obra a través de la de Abū Šāma [244]. Como estos dos predecesores en el género, dedica la mayor parte de su obra a reprobar aquellas innovaciones que las gentes toman por prácticas piadosas y correctas.

---

[240] V. *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 134 (= nº 111, segundo parágrafo); I, 191-2 (= nº 200, parte relativa a los abanicos); I, 287, II, 233 y IV, 293 (hacen referencia al capítulo XI de la Parte cuarta, en concreto, a la reprobación de la *ṣalāt al-ragā'ib*); II, 211 (= nº 199, parte relativa al *tābūt*); II, 219 (= nº 183 y nº 184); II, 233 (= nº 210); II, 234 (= nº 200, parte relativa a la comida en la mezquita y nº 201); II, 240 (= nº 202). En II, 305 y 308, aunque no es cita literal de *Ḥawādiṯ*, se refiere a las prácticas reprobables tras el *jatm* del Corán que son condenadas en el capítulo X de la Parte tercera.

[241] V. *I'tiṣām*, I, 168 (ša'bān), 194 (*ṣalāt al-tarāwīḥ*), 354; II, 106 (abreviación de la oración que se hace durante el viaje), 118, 198, 200 (nº 45), 206 y 221 (nºs 20-22). En *I'tiṣām*, II, 105 afirma al-Šāṭibī que al-Ṭurṭūšī ha condenado la iluminación de las mezquitas en ramaḍān, pero esta innovación no es mencionada en *Ḥawādiṯ*. Ibn al-Munāṣif y al-'Uqbānī sí hacen referencia a ella.

[242] V. *I'tiṣām*, I, 172 (sobre el *muṣḥaf* del Corán), 267 (sobre la *sakīna*), 301 (ayuno exagerado); II, 30 (*qirā'a* de las gentes de Alejandría), 94 (*baṭḥā'*), 173-5 (capítulo XIII de la Parte tercera), 198, 199, 200, 245. En *I'tiṣām*, I, 358 se narra el intento de asesinato de al-Ṭurṭūšī en Alejandría por su práctica respecto a alzar las manos en la oración.

[243] V. al respecto el estudio de Masud.

[244] V. *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 37 (*ḏāt anwāṭ*), 60 (*ṣalāt al-ragā'ib*), 63 (ayuno de raŷab), 64 (*ṣalāt al-alfiyya* que se hace la noche de la mitad de ša'bān), 66-7 ('Arafa).

- Ibn Fūdī cita en tres ocasiones a al-Ṭurṭūšī: en dos ocasiones, las citas corresponden al texto de *Ḥawādiṯ* [245]; en la otra, al *Sirāŷ al-mulūk* [246]. Al-Ṭurṭūšī no es la única fuente de Ibn Fūdī, quien también cita a Ibn 'Abd al-Salām, Ibn al-Ḥāŷŷ, al-Šāṭibī, Zarrūq. La estructura de la obra de Ibn Fūdī es original respecto a las anteriores, ya que las divisiones son las de un libro de *fiqh*, pero el material, en vez de ser de signo "positivo", es de signo "negativo". Es decir, en vez de explicar como debe hacerse la ablución, oración, entierros, limosna, ayuno, peregrinación, etc., explica las innovaciones que se han introducido en cada uno de esos ritos y prácticas.

El tratado contra las innovaciones de Zarrūq sigue, que yo sepa, inédito. No me parece aventurado suponer que, dada la adscripción de Zarrūq a la escuela mālikí, debió conocer y utilizar el tratado de al-Ṭurṭūšī, como en el caso del mālikí al-Wanšarīsī [247]. Al-Ṭurṭūšī también aparece citado en una obra en poder de moriscos valencianos, cuyo autor no ha sido todavía identificado, pero que probablemente sería un alfaquí mālikí de al-Andalus del s. VIII/XIV o IX/XV [248].

Los autores que **no** citan a al-Ṭurṭūšī son:

- Ibn al-Ŷawzī. La lectura del texto árabe de *Talbīs Iblīs* (ninguna de las dos ediciones consultadas tiene índice) me permite afirmar que Ibn al-Ŷawzī no cita en ningún momento a al-Ṭurṭūšī. En la obra de Ibn al-Ŷawzī se intenta dar un análisis global del problema de las innovaciones, pues incluye un análisis de las religiones no islámicas, un pequeño tratado de heresiografía islámica, un repaso a las innovaciones introducidas en las principales prácticas musulmanas, para terminar concentrándose en las innovaciones en las que incurren ascetas y sufíes. Si, por un lado, tiene en común con *Ḥawādiṯ* la reprobación de la

---

[245] V. *Iḥyā' al-sunna*, pp. 140 (reprobación de la invocación después del *jatm*) y 198 (= nº 111).

[246] V. ob.cit., p. 197.

[247] V. *Mi'yār*, I, 328; XI, 76, 98, 114, 116.

[248] V. Fierro, "Acerca de una obra de materia religiosa en poder de moriscos valencianos". Sobre las prácticas religiosas de los moriscos puede consultarse, además del trabajo de Longás, *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos* (Zaghouan, 1989).

recitación cantada del Corán [249], otras prácticas censuradas por al-Ṭurṭūšī no son tratadas por Ibn al-Ŷawzī en *Talbīs*, sino en obras como su tratado sobre los *quṣṣāṣ* y su tratado sobre hadices falsos.

- al-Maqdisī. La obra de al-Maqdisī se centra fundamentalmente en la reprobación del canto, pero no hay referencia a al-Ṭurṭūšī.

- Ibn Taymiyya. El nombre de al-Ṭurṭūšī no aparece en el índice de la traducción de Memon. En mi lectura del texto árabe (que carece de índices) no lo he encontrado citado. Sí aparece una cita de Ibn Waḍḍāḥ [250], que corresponde a *Ḥawādiṯ*, nº 265. Como es muy improbable que Ibn Taymiyya haya tenido a su disposición el tratado de Ibn Waḍḍāḥ, hay que concluir que conoce ese pasaje a través de una obra posterior. Aunque al-Ṭurṭūšī es el único autor del que tenemos seguridad que utilizó directamente el *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, esa cita en concreto fue reproducida por Abū Šāma, por lo que tal vez fue *Bā'iṯ* la fuente de Ibn Taymiyya. No descarto, sin embargo, la posibilidad de que Ibn Taymiyya tuviese a su disposición o conociese el tratado de al-Ṭurṭūšī durante su estancia en Egipto. Aunque presta atención a muchas de las innovaciones ya reprobadas por al-Ṭurṭūšī, Ibn Taymiyya se centra especialmente en insistir en que los musulmanes deben diferenciarse en todo de judíos y cristianos (*mujālafat ahl al-kitāb*) y en la reprobación de las peregrinaciones a las tumbas (*ziyārat al-qubūr*). En mi estudio sobre la celebración de 'Āšūrā', pude comprobar que en las *fatāwā* de Ibn Taymiyya está recogido numeroso material relativo a innovaciones introducidas en el rito, de manera que seguramente sería posible establecer paralelismos entre ese material y el recogido en *Ḥawādiṯ*. Otro dato a tener en cuenta es que es posible rastrear el concepto de *'īd*, desarrollado por Ibn Taymiyya, en *Ḥawādiṯ* (nºs 186, 248, 249).

- al-Turkumānī. No aparecen citados ni al-Ṭurṭūšī ni Ibn Waḍḍāḥ. Hay naturalmente material de tradiciones común a todos ellos. En la introducción, hay un pasaje en el que al-Turkumānī parece

---

249 Ibn al-Ŷawzī trata extensamente los cantos y bailes de los sufíes, tema éste que también preocupó a al-Ṭurṭūšī, dedicándole una obra (v. I., apartado 7, nº 27) que aparece como la segunda parte de *Ḥawādiṯ*.

250 *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 386.

estar citando *Ḥawādiṯ* [251], aunque podría conocerlo a través de Abū Šāma. Sin embargo, este autor tampoco es citado. Sí cita a Ibn Taymiyya y a Ibn al-Ŷawzī. El material común con *Ḥawādiṯ* es escaso. Al-Turkumānī está preocupado fundamentalmente por la celebración de fiestas no islámicas, por prácticas de los sufíes y por cuestiones relativas a vestimenta y comida.

5. A modo de conclusión.

El *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī pertenece a un género bien enraizado dentro de la escuela mālikí, el de los tratados contra las innovaciones. A partir del precedente establecido por Ibn Waḍḍāḥ, al-Ṭurṭūšī abre un camino que será seguido por los mālikíes Ibn al-Ḥāŷŷ, al-Šāṭibī, Zarrūq e Ibn Fūdī, además de influir directamente en el šāfi'í Abū Šāma.

Las "innovaciones" que al-Ṭurṭūšī se detiene a reprobar son las introducidas, sobre todo, en las prácticas rituales de los musulmanes, con la particularidad, nos dice el autor, de que no son vistas como tales innovaciones, sino como prácticas piadosas y correctas. El interés que este hecho encierra es manifiesto de por sí. El tratado de al-Ṭurṭūšī recoge, en efecto, un valiosísimo material para conocer el rito islámico en la práctica, y para compararlo con la ortopraxis recogida en los manuales de *fiqh*. El material que he presentado en el apartado 3. de este estudio ofrece un amplio panorama de los puntos de contacto y diferencia entre la teoría y la práctica, así como de la continuidad y cambio en el rito islámico. Los estudios que he llevado a cabo sobre dos casos de "innovaciones" (alzar las manos en la oración y la costumbre de gastar pródigamente en la noche de 'Āšūrā' en el Islam sunní) [252] muestran que ambas prácticas no pueden ser consideradas "innovaciones" en el sentido histórico, sino que nos hallamos ante prácticas que estaban en circulación en el Islam temprano, que fueron

---

[251] V. *Luma'*, pp. 10-1 y cf. *Ḥawādiṯ*, nº 34.

[252] Es mi intención seguir dedicando estudios monográficos a cada una de las prácticas reprobadas en los tratados mālikíes contra las innovaciones.

descartadas por determinados sectores en el proceso de formación del Islam sunní, y que, no obstante, siguieron gozando de favor entre los musulmanes.

Hay un interés creciente por el Islam tal y como es o fue frente al Islam reflejado en los textos que nos dicen cómo debe ser [253]. Los tratados contra las innovaciones, muy poco explotados hasta el momento, constituyen una de las fuentes más importantes para "observar" (parafraseando el libro de Geertz) el Islam clásico, o, dicho de otra forma, para saber cómo fue ese Islam desde el punto de vista de las prácticas rituales.

---

[253] V. al respecto las publicaciones colectivas editadas por Martin y Vrijhof/Waardenburg citadas en la Bibliografía.

Addenda.

En I. apartado 0, hay que añadir la referencia a un manuscrito anónimo titulado *al-Ta'rīf bi-l-imām al-Ṭurṭūšī* que se conserva en Tamagrūt (v. M. al-Manūnī, *Dalīl majṭūṭāt Dār al-Kutub al-Nāṣiriyya bi-Tamagrūt*, Muhammadiyya, 1405/1985, p. 155, nº 2631). No me ha sido posible consultarlo.

El Prof. Muḥammad al-Manūnī, en su artículo "Iḥyā' 'ulūm al-dīn fī manẓūr al-garb al-islāmī ayyām al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn" [254], cita la obra de emulación de al-Gazālī escrita por al-Ṭurṭūšī y mencionada por al-Ḍabbī (v. I., apartado 7.1., nº 26) y afirma que corresponde a un ms. que se encuentra en una biblioteca privada de la ciudad de Marrākuš. También afirma que el título de tal obra es *Kitāb al-asrār wa-l-'ibar*. Ello quiere decir que la obra mencionada en I, apartado 7.1., nº 2, correspondería a la nº 26.

No me ha sido posible consultar el artículo de G. Leiser, "The Madrasa and the Islamization of the Middle East", *Journal of the American Research Center in Egypt* XXII (1985), pp. 29-47, donde, según menciona Lev (*State and society*, p. 138, nota 21 y p. 182, nota 11), se habla de la actividad intelectual de al-Ṭurṭūšī y su actitud hacia los cristianos.

En I, apartado 8.3. hay que añadir entre los contemporáneos de al-Ṭurṭūšī que escribieron obras políticas a al-Ḥumaydī (m. 488/1095), autor de *al-Ḏahab al-masbūk fī wa'ẓ al-mulūk* (hay una edición por 'Abd al-Ḥalīm 'Uways y Abū 'Abd al-Raḥmān b. 'Aqīl al-Ẓāhirī, Riad, 1982. Agradezco al Prof. J. Sadan haberme enviado una copia de esta obra). Otro autor de un "espejo de príncipes" contemporáneo es Ibn Ẓafar al-Ṣiqillī (m. 565/1170).

En I, apartado 9, nº 29, biografía de Abū Bakr b. al-'Arabī, nota 399, hay que añadir la edición del *Mujtaṣar tartīb al-riḥla* de Abū Bakr b. al-'Arabī, en S. A'rāb, *Ma'a l-qāḍī Abī Bakr b. al-'Arabī* (Beirut, 1407/1987), pp. 181-227.

En II, apartado 2.3.3., en relación a la escasa presencia de Ibn Abī Zayd, hay que destacar que resulta todavía más sorprendente si se

---

[254] *Abū Ḥāmid al-Gazālī dirāsāt fī fikri-hi wa-'aṣri-hi wa-ta'ṯīri-hi* (Rabat, 1988), pp. 125-137, especialmente p. 130.

tiene en cuenta que Ibn Abī Zayd, como al-Ṭurṭūšī, escribió sus obras bajo dominio fāṭimí. Este hecho explica la similitud de los temas tratados por ambos autores.

En II, apartado 3.9.1., nota 226 hay que añadir el artículo de J. Sourdel-Thomine y D. Sourdel, "Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen-Age", *REI* 32 (1964), pp. 1-25, así como su continuación en *REI* 33 (1965), pp. 73-85, donde los certificados de peregrinación estudiados dan prueba de la difusión de la peregrinación sustitutoria.

III. TRADUCCION DEL *KITĀB AL-ḤAWĀDIṮ WA-L-BIDA'* DE ABŪ BAKR AL-ṬURṬŪŠĪ.

INTRODUCCIÓN

PARTE PRIMERA

Trata de las menciones que hay en el Corán de asuntos que, siendo aparentemente inofensivos, conducen en realidad a la perdición.

PARTE SEGUNDA

Capítulo I: trata de las advertencias contenidas en la tradición del Profeta (*sunna*) acerca de las opiniones dictadas por la fantasía (*al-ahwā'*) y las innovaciones.

Capítulo II: en el que se verifica lo expuesto en el capítulo primero.

Capítulo III: trata de la definición de lo que es "innovación" (*bid'a*).

PARTE TERCERA

Capítulo I: en el que se trata de los procedimientos utilizados por los Compañeros de Muḥammad para condenar las innovaciones y abandonar aquello que a ellas conduce.

Capítulo II: trata de la *ṣalāt al-tarāwīḥ*, de su correcta ejecución, de cómo fue iniciada y establecida.

Capítulo III: explicación de los textos del capítulo anterior y análisis de la conformidad entre unos y otros.

Capítulo IV: en el que se trata de si es mejor que las gentes recen la *ṣalāt al-tarāwīḥ* en sus propias casas o en la mezquita y en común.

Capítulo V: cuando alguien hace la *ṣalāt al-tarāwīḥ* en su casa, ¿qué es mejor, que la rece solo o que la rece con la gente de su casa y con sus hermanos si están presentes?

Capítulo VI: trata del número de *rak'a*-s de los rezos nocturnos del mes de ramaḍān.

Capítulo VII: trata de la separación entre dos *tarwīḥa*-s con dos *rak'a*-s breves.

Capítulo VIII: trata de si el *imām* puede dirigir a las gentes en la *ṣalāt al-tarāwīḥ* con un ejemplar del Corán (*al-muṣḥaf*).

Capítulo IX: trata de la maldición de los infieles (*qunūt*).

Capítulo X: trata de las innovaciones introducidas en la recitación íntegra del Corán del mes de ramaḍān.

Capítulo XI: trata de hacia dónde está orientado el principio que informa lo expuesto anteriormente.

Capítulo XII: la divulgación de un hecho no demuestra que sea lícito.

Capítulo XIII: en el que se explica de dónde procede la corrupción (*fasād*) entre los musulmanes del vulgo.

PARTE CUARTA

En la que se exponen innovaciones peregrinas y la desaprobación de las mismas por los ulemas.

Capítulo I: trata de la innovación relativa a la recitación cantada del Corán (*qirā'a bi-l-alḥān wa-l-taṭrīb*).

Capítulo II: trata del significado de los *alḥān*.

Capítulo III: trata de la conducta correcta respecto a la recitación del Corán.

Capítulo IV: trata de lo que las gentes han innovado acerca del Corán, limitándose a memorizar los sonidos, sin adquirir los conocimientos en él contenidos.

Capítulo V: trata de lo que es aborrecible en los métodos y estilos de escribir el Corán.

Capítulo VI: trata de las innovaciones y las novedades introducidas en las mezquitas.

Capítulo VII: trata de la innovación consistente en relatar historias (*qaṣaṣ*) en las mezquitas.

Capítulo VIII: trata de cómo comportarse correctamente en la mezquita. Incluye: sobre la licitud de pernoctar en la mezquita; sobre la licitud de comer cosas ligeras y de beber en la mezquita; sobre el cuidado en mantener limpia la mezquita; sobre cómo el hecho de pedir limosna, vender y comprar enturbia la atmósfera de la mezquita; sobre lo que es lícito escribir en la mezquita; sobre la prohibición de coser en la mezquita.

Capítulo IX: trata de la explanada de la mezquita (*al-baṭḥā'*).

Capítulo X: trata de que las gentes se reúnan en los demás países en el día de 'Arafa.

Capítulo XI: trata de la mitad de šaʻbān. Incluye: sobre la innovación de la *ṣalāt al-ragā'ib* en raŷab y šaʻbān.

Capítulo XII: trata de las innovaciones relativas a la mezquita de La Meca consideradas aborrecibles.

Capítulo XIII: trata de las características de los meses sagrados y, entre ellos, del mes de raŷab. Incluye: sobre lo que es recomendable o aborrecible respecto al ayuno en esos meses sagrados y especialmente en raŷab.

Capítulo XIV: en el que se hace recopilación de las innovaciones.

Capítulo XV: trata de que las gentes se dirijan deliberadamente a ciertos lugares para rezar las oraciones supererogatorias.

Capítulo XVI: trata de la recitación del Corán llamada *qirā'a bi-l-idāra*.

Capítulo XVII: trata de que la gente se reúna para la recitación del Corán.

Capítulo XVIII: trata de la consolación.

Capítulo XIX: trata de la resignación.

Capítulo XX: trata de las ceremonias de duelo.

Capítulo XXI: trata de que las mujeres salgan para asistir a los entierros.

Capítulo XXII: trata de los entierros.

APÉNDICE

INTRODUCCIÓN

1) En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad, a su familia y a sus Compañeros.

Dijo el *šayj*, el sabio, el *imām*, modelo del Islam, preclaro en las argumentaciones, el *imām* Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, ¡tenga Dios Altísimo misericordia y esté satisfecho de él!

La alabanza sea para Dios, Señor de los mundos, y la recompensa sea para los piadosos y no haya castigo como no sea para los malvados. Las bendiciones de Dios sean sobre nuestro señor Muḥammad, sello de los profetas, *imām* de los mensajeros divinos, enviado del Señor de los mundos.

2) Nuestra intención era recoger en este libro un buen número de las innovaciones y las novedades, cuyo origen no se halla ni en el Libro de Dios ni en la tradición del Profeta (*sunna*) ni en el consenso (*iŷmā'*) ni en ningún otro de los fundamentos de la ley [1]. Nos dimos cuenta de que esas innovaciones pueden estar divididas en dos grupos: un grupo que tanto los notables como el vulgo reconocen como tales, es decir, puras innovaciones o bien prohibidas (*muḥarrama*) o bien reprobables (*makrūha*), y otro grupo que, tanto unos como otros, salvo aquéllos a quienes Dios protege, creen que son deberes religiosos (*'ibādāt*), obras buenas, prácticas piadosas y prácticas tradicionales. Respecto al primer grupo, no hemos pretendido siquiera mencionarlo, pues nos basta el

---

[1] Menciona al-Ṭurṭūšī los tres primeros fundamentos de la jurisprudencia musulmana (*uṣūl al-fiqh*). No hace en cambio referencia expresa al cuarto (objeto de polémica entre las escuelas), usualmente identificado con el *qiyās* o razonamiento analógico, aunque en sentido general está constituido por los métodos lógicos de adaptación de las fuentes a los casos concretos (*istiḥsān*, *istiṣlāḥ*, etc.). V. EI[1],IV, 1112--6 (J. Schacht); EI[2] II, 906-12, s.v.*fikh* (I. Goldziher - J. Schacht); EI[2], IV, 267-10, s.v. *istiḥsān et istiṣlāḥ* (R. Paret).

acopio de doctrina que hay sobre él para que se reconozca que quien incurre en esas prácticas está fuera de la verdadera religión. En cuanto al segundo grupo, es el que nos hemos propuesto recopilar para poner en guardia a los musulmanes contra su acción corruptora y contra sus dañinas consecuencias.

3) Pues has de saber que nadie puede ambicionar abarcar las acciones reprobables y las innovaciones que han aparecido en todas las regiones del mundo musulmán, pues al ser un error y una mentira sus caminos son infinitos y sus vías ilimitadas. ¡Te puedes equivocar todo lo que quieras! Por el contrario, aquello cuyas razones son limitadas y sus procedimientos están regulados, eso es la verdad, pues se trata de algo único establecido así de manera deliberada, y es posible utilizar el pensamiento y las ideas para deducirla. No hay mejor comparación que la del arquero que dispara hacia el blanco: las maneras de acertar son limitadas y dependen de la perfección de las armas, de si se tensan bien a fondo y de si se apunta la flecha correctamente. Pero, para quien quiera fallar el blanco, las maneras de errar son incontables e ilimitadas, aunque vamos a referirnos a ellas en la medida de lo posible.

Hemos estructurado todo ello en cuatro partes. La **Parte primera** trata de las menciones que hay en el Corán de asuntos que, siendo aparentemente inofensivos, conducen en realidad a la perdición. En la **Parte segunda** se trata la prohibición de las innovaciones contenida en la tradición del Profeta. La **Parte tercera** trata de los procedimientos utilizados por los Compañeros de Muḥammad -¡Dios esté satisfecho de ellos!- para fijar el canon (*qānūn*) [2], mediante el cual los principios de la religión fuesen mantenidos y las innovaciones desapareciesen. En la **Parte cuarta** se relata lo que se ha innovado en el Islam y se cita a los ulemas prohibiéndolo y abominando de ello.

---

[2] *Qānūn* es un término técnico utilizado generalmente para designar los reglamentos de los gobernadores de provincia en materia financiera, administrativa y penal: v. EI², IV, 580-1 (Y. Linant de Bellefonds). En el texto, designa el conjunto de disposiciones jurídico-religiosas adoptadas por las primeras generaciones de los musulmanes.

PARTE PRIMERA

Trata de las menciones que hay en el Corán de asuntos que, siendo aparentemente inofensivos, conducen en realidad a la perdición.

4) A la comunidad de creyentes le basta, para comprender lo que se pretende con esta primera parte, con el relato de los transgresores del sábado que Dios Altísimo narra en su Libro y que Mālik b. Anas utilizó como argumento probatorio contra quien difirió de él en la cuestión de los *ḏarā'i'* [3]. Dijo Dios Altísimo: "Preguntáles sobre la ciudad que estaba a la orilla del mar, cuando los peces (necesarios para su alimentación) iban a ellos en su día del sábado sin que los pescasen (*šurra'an*), mientras que el día que no guardaban el sábado - cuando transgredían el sábado - esos peces no iban a ellos: (así les probamos porque eran perversos. Acordaos de cuando una comunidad de entre ellos preguntó: '¿Por qué exhortáis a unas gentes a las que Dios va a aniquilar o castigar con un gran tormento?'. Es una excusa ante vuestro Señor. ¡Tal vez ellos sean piadosos! Cuando los infieles olvidaron lo que se les había mencionado, salvamos a quienes prohibían el mal e impusimos un terrible tormento a quienes fueron injustos, como recompensa de lo que habían prevaricado. Cuando hubieron

---

[3] El singular de este término técnico es *ḏarī'a*. Designa los pretextos a los que se recurre para realizar un acto prohibido dándole la apariencia de lícito. En este caso, se refiere a que Dios prohibió a los judíos que pescasen durante el sábado; entonces, algunos recurrieron a la estratagema de colocar los aparatos de pesca el viernes y recoger los peces capturados en domingo, sin que por ello dejasen de incurrir en una transgresión, puesto que parte de los peces habían sido capturados en sábado. Al-Ṭurṭūšī volverá a hacer referencia a los *ḏarā'i'* y a su prohibición, designada como *sadd al-ḏarā'i'*. V. II., apartado 2.4.1.

transgredido lo que se les había prohibido, les dijimos): '¡Sed monos abyectos!'" [4].

La razón es que Dios Altísimo había prohibido a los judíos que pescasen durante el sábado, permitiéndoselo durante los demás días. Los peces entonces iban a ellos en su día del sábado *šurra'*[an], que significa "por los caminos que salen de la orilla (*mašāri' al-miyāh*) hasta las puertas de sus casas" (se dice también *šawāri'* en vez de *mašāri'*) [5], apareciendo en gran número sobre las aguas, lo que no hacían los demás días de la semana. Un viernes, uno de los judíos tomó la iniciativa de excavar un canal, colocando en él aparejos de pesca. Los peces se metieron en ese canal y así pudieron capturarlos en domingo, que era un día en el que la pesca era lícita, hasta que esta práctica se generalizó entre ellos. Dios Altísimo los condenó, convirtiéndolos en monos y en puercos [6].

5) Dijo Abū Zayd [7]: El primero que hizo esto fue un hombre que

---

[4] Corán, VII, 163-6. A no ser que especifique lo contrario, cito la traducción del Corán llevada a cabo por Vernet. En este caso, sin embargo, he recurrido a la versión del Corán de Blachère, quien recoge (III, 646) dos versiones diferentes de estas aleyas: a) y b), siendo esta última la que considera más correcta y la que yo he escogido. Explica Blachère que la traducción de "*šurra'*[an]" por "sin que los pescasen" la toma de los exegetas del Corán. La he mantenido, a pesar de que al-Ṭurṭūšī a continuación da una explicación diferente, aunque con similar significado. Lane (*Lexicon*, IV, 153) explica dicho término en el contexto del Corán por "peces que aparecen en la superficie del agua".

[5] *Šawāri'* es, como *šurra'*, un plural de *šāri'*; *mašāri'*, pl. de *mašra'* o *mašru'a*, tiene el significado de "hondonadas o boquetes que hay en las orillas de los ríos por donde los hombres o las bestias llegan al agua": Lane, *Lexicon*, IV, 1535.

[6] Para la metamorfosis en monos y puercos, cf. *Mi'yār*, II, 386 y EI^2, VI, 725-7, s.v. *maskh* (Ch. Pellat).

[7] Turki recoge la lectura "Ibn Abī Zayd" y lo identifica con Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Sin embargo, todo indica que se trata de Abū Zayd al-Baljī. Yāqūt, en el apartado de su *Mu'ŷam al-buldān* correspondiente a Ayla, cita a Abū Zayd al-Baljī como su fuente para la identificación de esta ciudad como la "ciudad de los judíos a los que Dios prohibió pescar en sábado". Abū Zayd al-Baljī fue, además de geógrafo, autor de un comentario del Corán: v. EI^2, 1033-4 (D. M. Dunlop). No creo que dicho comentario sea la fuente directa de al-Ṭurṭūšī, sino que probablemente está citando un pasaje del *Tafsīr* de al-Ṯa'labī, obra resumida por al-Ṭurṭūšī (v. I., apartado 7.1., nº 15). V. también Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*,

cogió un pez en domingo y se puso a asarlo. Su vecino, al notar el olor a pescado, le dijo: "¡Seré testigo de cómo Dios te castigará". Pero al no castigarle Dios inmediatamente, el vecino acabó yéndose con aquel hombre a pescar, y al sábado siguiente cogieron dos peces. Como el castigo no llegó, continuaron con ello y se comieron los peces. Eran aproximadamente setenta mil en una ciudad llamada Ayla [8], entre Madyan y al-Ṭūr. Esta ciudad se dividió en tres grupos. Un grupo, que eran doce mil, prohibió que se hiciese aquello. Un segundo grupo decía: "¿Por qué exhortáis a unas gentes a las que Dios va a aniquilar o castigar con un gran tormento?" [9]. El otro grupo eran los transgresores del sábado. Como éstos no se abstenían, dijeron los buenos creyentes[10]: "No conviviremos con vosotros" y dividieron la ciudad con un muro: los buenos creyentes tenían una puerta y los transgresores del sábado otra [11].

6) Maldijo David a los transgresores del sábado y un día, de mañana, estando los que lo habían prohibido en sus tertulias, vieron que no salían ninguno de los transgresores. Pensaron: "A esas gentes les ha debido pasar algo". Al mirar por encima del muro, he aquí que se habían convertido en monos y exclamaron: "¡Eh, siervos de Dios! ¡Monos! ¡Por Dios, aullad!". Abrieron la puerta y los monos reconocían a sus parientes entre los humanos, pero éstos no podían hacer otro tanto entre los monos. Se acercaban los monos a sus parientes humanos, olfateaban sus ropas y lloraban. Los humanos les decían: "¿Acaso no

---

II, 785-8.

[8] Yāqūt (*Mu'ŷam*, I, 292) recoge el siguiente comentario de Abū Zayd al-Baljī respecto a esta ciudad: "Ayla es una pequeña y próspera ciudad en la que hay poca campiña. Es la ciudad de los judíos a los que Dios prohibió pescar durante el sábado, pero lo transgredieron y fueron metamorfoseados en monos y en puercos".

[9] Corán, VII, 164.

[10] El término que aparece en el texto es "musulmanes", término que en el contexto designa a aquellos de entre los judíos que actuaron conforme al mandato divino.

[11] Se vino así a establecer una especie de cordón sanitario que separaba a los innovadores de los buenos creyentes: v. al respecto el estudio que acompaña a mi edición del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, p. 104.

os prohibimos actuar como lo hacíais?", y los monos asentían con sus cabezas.

Qatāda precisa que los jóvenes se convirtieron en monos y los ancianos en puercos, y que sólo se salvaron quienes lo habían prohibido, siendo aniquilado el resto [12].

7) Discrepan los ulemas sobre si el grupo que dijo: "¿Por qué exhortáis a unas gentes a las que Dios va a aniquilar?" está entre los que se salvaron o entre los que fueron aniquilados.

Según Ibn 'Abbās, había tres grupos: el que amonestó, el que fue amonestado y los que dijeron: "¿Por qué exhortáis a unas gentes...?", diciendo: "Los primeros se salvaron, los segundos fueron aniquilados y no he visto que los últimos hayan sido mencionados. ¡Ojalà supiera yo qué fue de ellos!, pues nosotros vemos cosas que desaprobamos y no decimos nada sobre ellas". 'Ikrima dijo que él le explicó a Ibn 'Abbās: "¡Ojalá Dios me hiciera servirte de rescate! ¿No te das cuenta de que ellos abominaron de lo que hacían los transgresores, oponiéndose a éstos al decir: '¿Por qué exhortáis a unas gentes a las que Dios va a aniquilar o castigar?'". 'Ikrima continuó argumentando así hasta que le convenció de que ellos se salvaron, obteniendo como regalo una túnica.[13]

8) Además, cuando los amonestadores dijeron a los que habían cometido la transgresión: "Absteneos de hacer este acto impío antes de que os sobrevenga el castigo, pues hemos sabido que Dios descargará sobre vosotros su ira si no os abstenéis", los del último grupo dijeron a los amonestadores: "¿Por qué exhortáis a unas gentes a las que Dios va a aniquilar o castigar con un gran tormento? Si sabéis que Dios les va a castigar con un gran tormento, no les exhortéis, ya que Dios les aniquilará de todas formas".

9) Afirma un grupo de alfaquíes: "Por el contrario, este grupo está entre los que fueron aniquilados, porque, al rebatir a los que lo

---

[12] Es decir, no sólo los transgresores, sino también el grupo que dijo: "¿Por qué exhortáis...?".

[13] Cf. *Luma'*, p. 49.

prohibían, cometieron una falta grave. Su deber era ordenar el bien y prohibir el mal, aunque la predestinación fuera inexorable, porque ellos, aunque hubieran sabido que los transgresores iban a ser castigados, no quedaban exentos del deber de ordenarles el bien. Ciertamente lo que les dijeron de '¿Por qué exhortáis a unas gentes a las que Dios va a castigar con un gran tormento?' fue consentir en el mal y, porque fueron de esta opinión, fueron aniquilados" [14].

10) En relación a lo mismo está lo que Dios Altísimo dijo: "¡Oh, los que creéis! No digáis *rā'inā*, decid *unẓurnā* y escuchad"[15]. Los musulmanes acostumbraban a abordar a Muḥammad diciendo: "¡Oh, Enviado de Dios!, préstanos atención (*rā'inā*), escucha lo que te vamos a decir (*ar'inā sam'a-ka*)" [16]. En hebreo, esta expresión es un insulto de necedad (*ru'ūna*) con la que los judíos solían increpar al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- con el propósito de injuriarle. Prohibió Dios a los musulmanes que la dijesen, aunque era lícita, para evitar que los judíos se escudasen en ella con la intención de hacer algo no lícito. Esto es, en sentido estricto, una prohibición de algo lícito tan sólo en apariencia, porque en ello existe un camino que conduce a algo que está oculto y que es prohibido [17].

11) La misma intención se desprende de este mandato divino: "No insultéis a quienes, prescindiendo de Dios, ruegan. Injuriarían a Dios por enemistad, sin saberlo" [18]. Prohibió Dios Altísimo a los musulmanes que insultasen a los dioses de los infieles (*kuffār*), lo cual es lícito, para evitar que ello pudiera dar pie a que insultasen al Dios de los mundos - ¡alabado sea y Altísimo! -.

---

[14] Se plantea aquí el problema de la predestinación: v. EI², IV, 381-3 (L. Gardet).

[15] Corán, II, 98/104. V. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, I, 32.

[16] V. Lane, *Lexicon*, III, 1109.

[17] Para un caso parecido, en el que los judíos saludaban al Profeta diciendo *al-sām 'alay-ka* en vez de la fórmula correcta (*al-salām*), v. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, I, 464 y Kister, "Do not assimilate yourselves...", pp. 326-7, nota 21.

[18] Corán, VI, 108.

12) En el mismo orden de cosas se incluye la siguiente cita coránica, en la que Dios Altísimo dijo: "Éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan" [19]. Prohibió Dios Altísimo a las mujeres que menearan sus pies, lo que es un acto lícito en apariencia, para evitar que ello las llevase a cometer un acto ilícito, a saber, llamar la atención sobre sus personas [20].

13) Entre las cosas que entran en este capítulo está el poner en guardia contra el añadir o quitar algo en la religión de Dios Altísimo, acerca de lo cual Él dijo: "Pero decid: Perdón (*ḥiṭṭa*) [21] y entrad por la puerta prosternados...", hasta cuando dice: "Quienes de entre ellos fueron injustos y cambiaron una palabra nuestra por otra que se les dijo ... Hicimos descender nuestro enojo desde el cielo contra ellos, porque eran injustos"[22]. Dicen los exegetas del Corán: "Bajaron el dintel para que inclinaran sus cabezas y tuviesen que entrar prosternados,

---

[19] Corán, XXIV, 31.

[20] A este motivo se debe la prohibición de las "chinelas chirriantes" recogida en el tratado de Yaḥyà b. ʻUmar (*Kitāb aḥkām al-sūq*, nº 36/34): "Se le preguntó a Yaḥyà sobre ciertas chinelas que hacen los zapateros; por ejemplo, esas servillas que chirrían: ¿debe prohibirse a los zapateros hacerlas? Porque las mujeres las buscan adrede, para ponérselas y andar con ellas por los zocos y los sitios concurridos de suerte que, si hay un hombre distraído, al oir el chirrido de esas chinelas levanta la cabeza. Contestó: 'Opino que debe prohibirse a los zapateros fabricar esas chinelas chirriantes, y que, si las hacen después de habérseles sido vedado, debe castigárseles. Opino también que se debe prohibir a las mujeres que se las pongan, y, si se las ponen después de la prohibición, rájenseles las costuras a las chinelas y devuélvanseles así, a más de escarmentarlas por no respetar la prohibición".

[21] Blachère (ob.cit., III, 757) comenta que esta exclamación es tan insólita que los exegetas musulmanes han admitido que se trata de un préstamo del hebreo. Lane (*Lexicon*, II, 592) cita a quienes la consideran como sustantivo de la expresión árabe *istaḥaṭṭa-hu wizra-hu*, es decir, una petición para quitar a alguien una pesada carga o la pesada carga del pecado; utilizada en el Corán su significado sería: a) en nominativo, "decid: ¡quítanos de encima de nuestros pecados!", o "nuestra petición es ¡*ḥiṭṭat*un!, te pedimos la remisión de nuestros pecados". Según otros, significa decir la primera parte de la *šahāda* o pedir perdón; b) en acusativo, significaría: "Decid un decir que haga que se os conceda la remisión de vuestros pecados". Si se entiende como infinitivo, su sentido sería: "suplicando y pidiendo a Dios que os conceda la remisión de vuestros pecados".

[22] Corán, VII, 161-2.

encorvados y humildes, diciendo *'ḥiṭṭa'*, cuyo significado es 'perdónanos nuestros pecados', pero ellos dijeron *'ḥinṭa'* (trigo). Se dice también que lo que dijeron fue *'ḥiṭṭ*[an] *šumhaṯ*[an]*'* [23], que quiere decir 'trigo rojo', menospreciando el mandato divino. Dios Altísimo envió entonces contra ellos conmoción, tinieblas y peste, pereciendo en una sola hora setenta mil de entre ellos, y padeciendo terriblemente en aquella prueba. Y eso que tan sólo habían añadido una letra a aquella palabra [24]. Así comprendieron que excederse en algún punto tocante a la religión e innovar en la legislación coránica constituye un asunto grave y peligroso. Nuestros ulemas - ¡Dios esté satisfecho de ellos! - han dicho: "Si la alteración de una sola palabra perteneciente al ámbito de la contrición, que es algo que atañe a los seres creados, trae consigo castigo semejante, ¿qué opinas que podría suceder si se alterase una noción tomada de los atributos divinos?".

14) En el mismo sentido va la exégesis de lo que Dios Altísimo dijo: "Él es el Poderoso que puede enviaros un tormento por encima de vuestras cabezas o por debajo de vuestros pies, que puede distinguiros en sectas o hacer gustar a unos el mal de otros" [25].

Explica Ibn 'Abbās que, al decir "que puede distinguiros en sectas" (*yalbisa-kum šiya*'[an]), se refiere a las opiniones dictadas por la fantasía (*ahwā'*) [26] que engendran discordia. Afirma otro comentarista que se refiere a la discrepancia (*ijtilāf*) que existe entre la gente, y añade: "'Hacer gustar a unos el mal de otros' significa que dará poder de muerte y de castigo a algunos de vosotros sobre los demás".

15) Hay divergencia de opiniones acerca del sentido de esta aleya. Muŷāhid, Abū l-'Āliya y otros afirman que está dirigida a la comunidad de Muḥammad - ¡Dios lo bendiga y salve! -. Transmite Jālid

---

[23] Esta expresión no corresponde al texto editado por Turki ni al de Talbi. La he tomado de Lane (*Lexicon*, II, 592), quien la da vocalizada y la traduce por "trigo rojo", como hace al-Ṭurṭūšī. V. también la reseña de Gilliot en *SI* LXXIII (1991), p. 191.

[24] Cf. EI[1], s.v. *taḥrīf* (Fr. Buhl) y *Luma'*, p. 50.

[25] Corán, VI, 65.

[26] Sobre este término, v. el estudio que acompaña a mi ed. del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ, p. 93.

b. Zayd al-Juzā'ī que el Profeta - ¡Dios lo bendiga y salve!-, tras haber estado rezando, dijo en una ocasión: "Pedí en mi oración tres cosas a Dios Altísimo, siéndome concedidas dos y denegándoseme una. Pedí a Dios Altísimo que no os afligiese con el mismo castigo con el que afligió a quienes os precedieron, y me lo concedió. Le pedí que no diese poder sobre vosotros a un enemigo que os exterminase a todos los musulmanes y me lo concedió. Le pedí por último que no os distinguiese en sectas y me lo denegó".[27]

Dijo Abū l-'Āliya: "No eran tres cosas, sino cuatro, de las que dos aparecieron tras la muerte del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- en veinticinco años aproximadamente: los musulmanes se distinguieron en sectas y se hizo gustar a unos el mal de otros. Y quedaron otras dos que tendrán lugar sin duda alguna: disminuirán por debajo de sus pies y serán lapidados y metamorfoseados por encima de sus cabezas." Ésta es también la exegesis de Ibn Mas'ūd. Y tomándolo de Ibn 'Abbās: "de encima de vosotros" se refiere a los *imām*-es perversos, y "de debajo de vuestros pies" se refiere a los siervos perversos.

---

[27] Este hadiz está recogido en el *Tafsīr* de al-Ṭabarī, VII, 143-7: v. *Ḥawādiṯ*, p. 88, nota 6.

PARTE SEGUNDA

Capítulo I

Trata de las advertencias contenidas en la tradición del Profeta (*sunna*) acerca de las opiniones dictadas por la fantasía (*ahwā'*) y las innovaciones.

16) Dijo el Enviado de Dios - ¡Él lo bendiga y salve!-: "El Islam comenzó siendo extraño (*garīb*) y volverá a serlo, pero ¡bienaventurados sean los extraños de mi comunidad (*gurabā'*)!". Le preguntaron: "¡Oh, Enviado de Dios!, ¿quiénes son ellos?". Respondió: "Los que siguen siendo virtuosos cuando la gente se ha corrompido"; según otra versión, "Los tránsfugas (*nuzzā'*) de las cábilas [28]"; según otra versión, "Gentes buenas en pequeño número dentro de gentes malas en gran número; quienes les desobedecen son más que los que les obedecen"[29].

El significado de este hadiz es que, al revelar Dios el Islam, cuando alguien se hacía musulmán en su cábila y en su tribu, ese hombre se volvía un extraño entre ellos, teniendo que ocultarse con su fe musulmana, pues la familia y el clan le habían dado de lado, siendo él entre ellos un ser humillado, despreciado y temeroso, que se ahogaba a causa de la animadversión y el desdén que tenía que soportar. Más adelante, el musulmán se volvió extraño por la abundancia de opiniones dictadas por la fantasía (*ahwā'*) que extravían y las opiniones doctrinales divergentes, hasta tal punto que los verdaderos musulmanes (*ahl al-ḥaqq*) siguen siendo extraños entre la gente a causa de su escaso número y del temor que sienten por sus almas.

---

[28] *Nuzzā'* (pl. de *nāzi'*) son los que abandonan sus tribus, estableciéndose en otras en las que son forasteros, gente extraña: v. Dozy, *Supplément*, II, 658.

[29] V. *Conc.*, IV, 473 (está recogido en SM, ST, SIM, SD, MH); *Ḥawādiṯ*, p. 93, nota 5; *I'tiṣām*, I, 25, 247-8, 255; *Luma'*, pp. 51, 323; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 63. Cf. *Talbīs*, ed. Beirut, p. 19.

17) Dijo Ibn Mas'ūd -¡Dios esté satisfecho de él!- que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- trazó para nosotros una línea y otras líneas a su lado, diciendo acerca de la primera: "Éste es el camino de Dios que a Él conduce" y, refiriéndose a las demás líneas, exclamó: "Éstos son los caminos de Satán, en cada uno de ellos hay un diablo que conduce hacia él". Recitó a continuación esta aleya: "Éste es mi camino: es recto, seguidlo y no sigáis los otros caminos, pues Él os apartaría de su camino" [30], previniéndonos así contra las innovaciones y las novedades [31].

18) La misma intención se halla en lo que han transmitido al-Bujārī y Muslim acerca de que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- advirtió: "En verdad, las costumbres (*sunan*) de quienes os han precedido serán imitadas punto por punto [32]; incluso si ellos se hubiesen introducido en la madriguera de un lagarto, vosotros les imitaríais". Le preguntamos: "¡Oh, Enviado de Dios!, ¿te refieres a los judíos y a los cristianos?". Respondió: "¿Y a quién si no?" [33].

19) Abū Dāwūd ha transmitido en los *Sunan* tomándolo de Abū Hurayra -¡Dios esté satisfecho de él!- que el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- afirmó: "Del mismo modo que los judíos se dividieron en setenta y una o sententa y dos sectas y del mismo modo que los cristianos hicieron otro tanto, mi comunidad se dividirá en setenta y tres sectas" [34].

---

[30] Corán, VI, 154/153. El mismo sentido se repite en IV, 115: "A quien se separa del Enviado, después de la buena dirección que hemos puesto de manifiesto en él y sigue una senda distinta de la de los creyentes, le investiremos con lo que se invistió y le meteremos en el fuego del infierno".

[31] V. *Conc.*, II, 41; *Ḥawādiṯ*, p.94, nota 10, citando el *Tafsīr* de al-Ṭabarī, VIII, 65. V. también *Bida'*, III, 23; *Talbīs*, ed. Beirut, p. 15; *Luma'*, p. 10; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 8; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 23.

[32] Los términos que aparecen en el texto árabe son medidas de longitud, de manera que la traducción literal sería "palmo a palmo y codo a codo".

[33] V. *Conc.*, III, 475; *Ḥawādiṯ*, p. 95, nota 3 (citando SB y SM), así como *Luma'*, p. 1o y la reseña de Gilliot en *SI* LXXIII (1991), p. 191.

[34] V. *Conc.*, V, 136; *Ḥawādiṯ*, p. 96, nota 1. V. también *I'tiṣām*, I, 23, 73; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 12; Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p.

Mu'āwiya b. Abī Sufyān lo ha transmitido de esta forma: "Se levantó el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y dijo: "Quienes os han precedido de las gentes del Libro (*ahl al-kitāb*) [35] se dividieron en setenta y dos sectas y esta religión, el Islam, se dividirá en setenta y tres: setenta y dos que irán al Infierno y una que irá al Paraíso y que es la comunidad musulmana (*al-ŷamā'a*)[36] . Surgirán en mi comunidad unas gentes a las que se adaptarán esas opiniones dictadas por la fantasía (*ahwā'*), de forma parecida a como el perro se adapta a su dueño, sin que quede de él una vena o una articulación que no tome parte en ello" [37]. Has de saber que los intelectos de los humanos han quedado aturdidos interpretando este hadiz, investigando esas sectas e intentando averiguar si su número se ha completado.

---

157 y ss.

[35] Se refiere a los judíos y cristianos: v. EI², I, 272-4 (G. Vajda).

[36] Sobre este término v. EI², II, 421-4 (J. Berque). Suele aparecer bajo la forma de *ahl al-sunna wa-l-ŷamā'a*, expresión que sirve para designar a los musulmanes ortodoxos: v. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 157; Watt, *The formative period of Islamic thought*, p. 2; Juynboll, "The development of *sunna*", p. 103.

[37] V. *Conc.*, I, 341 y *Ḥawādiṯ*, p. 96, nota 15. V. también MH, IV, 102; *I'tiṣām*, I, 124 y II, 267; *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 16-7; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 12.

Capítulo II
En el que se verifica lo expuesto en el capítulo primero.

20) Has de saber que nuestros ulemas -¡Dios esté satisfecho de ellos!- han dicho: "Los fundamentos (*uṣūl*) de las innovaciones son cuatro y las demás divisiones, es decir, las setenta y dos sectas, se separaron y se ramificaron a partir de esos cuatro fundamentos, que son los jāriŷíes [38], quienes constituyen la primera secta que se alzó contra 'Alī b. Abī Ṭālib -¡Dios esté satisfecho de él!-, los rāfiḍíes [39], los qadaríes [40] y los murŷíes[41]".

Nuestros ulemas no han querido decir con esta distribución que el origen de cada innovación procede de esas cuatro innovaciones primeras, que se habrían dividido y ramificado, en función de lo requerido por sus propias características, hasta completar setenta y tres sectas, ya que tal vez [42] este número no se haya completado todavía. Lo que quisieron decir es que cada innovación y extravío no deja de producirse sino dentro de esas cuatro sectas, sin que la innovación segunda sea una consecuencia de la anterior ni una ramificación suya, sino una innovación independiente en sí misma que no tiene a la anterior por causa.

---

[38] Secta islámica caracterizada por proponer que el califa debe ser el "mejor musulmán" y por su rigorismo religioso: v. EI², IV, 1106-9 (G. Levi della Vida).

[39] Este término designa a los šī'íes extremistas.

[40] Partidarios del libre albedrío. V. C. Nallino, "Sul nome di Qadariti", *RSO* VII (1916-8), pp. 461-6 y EI², IV, 384-8 (J. van Ess).

[41] Término que designa a los "quietistas" del Islam, aquellos que consideraban que un musulmán no deja de serlo por haber cometido una falta grave, y que mantenían la ilicitud de tomar las armas contra el sultán injusto. V. EI¹, III, 784-5 (A.J.Wensinck).

[42] Leo *la'alla-hu* como en la edición de Talbi.

21) Se explica lo anteriormente expuesto con el ejemplo del libre albedrío (*qadar*) [43], que es uno de los fundamentos de las innovaciones. Los partidarios del libre albedrío difirieron luego en cuestiones que derivaban del problema del libre albedrío y en cuestiones que no tenían ninguna relación con dicho problema. Todos ellos estaban de acuerdo en que los actos de los seres creados son creación de ellos mismos, sin intervención de Dios Altísimo, pero difirieron en una de las consecuencias del libre albedrío. Decían los más: "Un mismo acto no puede ser realizado por dos agentes [44]", pero un miembro de la secta, al-Murdār, afirmó que era posible que un mismo acto fuese realizado por dos agentes, siendo éstos seres creados, por medio del "engendramiento" (*al-tawallud*) [45]. Su ejemplo afectó a la relación entre Dios y lo creado [46].

---

[43] Al-Ṭurṭūšī expone a continuación algunos de los postulados de las diversas divisiones de los mu'tazilíes o teólogos racionalistas, partidarios del libre albedrío: v. EI[1], III, 841-7 (H.S. Nyberg).

[44] Para los mu'tazilíes, Dios no puede hacer el mismo tipo de actos de los que es capaz la criatura; al mismo tiempo, es imposible que el mismo acto sea producido por dos agentes a la vez, por Dios y por la criatura, pues ello afectaría al concepto mismo de la Divinidad: v. Nader, *Le système philosophique*, p. 86; D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (París 1980). El problema de la creación o no por parte de Dios de los actos de sus criaturas está ampliamente recogido por Ibn Ḥazm: v. *Fiṣal*, trad. Asín Palacios, III, 288-324.

[45] Se trataría en este caso no de dos agentes simultáneos, sino sucesivos: un agente produce un acto que se convierte a su vez en agente de otro acto y así sucesivamente. Todo acto que resulta de otro acto es un "acto engendrado", pero el responsable del efecto que produce es, en definitiva, el primer agente: v. Nader, *Le système philosophique*, p. 198. El fundador de la doctrina del *tawallud* fue Bišr b. al-Mu'tamir, siendo desarrollada por al-Murdār: v. al-Jayyāṭ, *al-Intiṣār*, p. 61.

[46] Traducción conjetural. La aceptación de la doctrina de Murdār, es decir, admitir que un mismo acto puede ser producido por dos agentes distintos, o, lo que es lo mismo, un efecto por dos causas, podría llevar a admitir que la Causa Primera, que es Dios, puede ceder parte de su poder a la criatura, la cual sería entonces capaz de producir los mismos efectos que los producidos por esa Causa Primera, lo que supondría a la vez la existencia del *ḥulūl*, "infusión", "encarnación de Dios en la criatura", hecho que los mu'tazilíes niegan: Nader, *Le système philosophique*, p. 196; EI[2], III, 590-1 (L. Massignon - G.C. Anawati). Ello también implicaría que Dios es, en último término, responsable de los actos humanos y por tanto también del mal, lo cual no es admitido por los mu'tazilíes.

Difirieron luego en numerosas cuestiones no relacionadas con el libre albedrío, como el diferente criterio existente entre ellos con respecto al "buen orden" (*ṣalāḥ*) [47] y a "lo más conveniente" (*aṣlaḥ*)[48]. La rama de Bagdad de los mu'tazilíes afirmaba: "Es obligatorio para Dios Altísimo -¡Dios está por encima de sus palabras!- hacer lo que es más conveniente para Sus criaturas tanto en lo que se refiere a la religión como al mundo terrenal, pues no es posible que Él en su sabiduría haya reservado una posibilidad distinta acerca del buen orden actual y futuro. Dios está obligado a hacer todo lo que está en su poder respecto a lo que es más conveniente [49] para Sus criaturas".

Decía también la rama de Bagdad: "Dios Altísimo tiene necesariamente que haber creado a los seres haciendo que éstos sepan que Él les ha impuesto un principio de obligación moral (*taklīf*) [50] y

---

[47] *Ṣalāḥ* es antónimo de *fasād*, "corrupción, desorganización". Designa tanto la acción dirigida hacia el bien, como la buena organización del mundo, la conservación de la especie aquí abajo y todo acto que encamina hacia el bienestar eterno, en el otro mundo: v. Nader, *Le système philosophique*, p. 81.

[48] V. EI², I, 735 (W.M.Watt); Brunschvig, "Mu'tazilisme et optimum (*al-aṣlaḥ*)", *Études d'Islamologie*, I, 233-51, especialmente pp. 234, 239, 249, esta última sobre la oposición de los aš'aríes a esta doctrina. Al-Ŷuwaynī, el famoso Imām al-Ḥaramayn maestro de al-Gazālī, dedicó un capítulo de su *Iršād* (pp. 165-74/255-65) a criticar a los mu'tazilíes de Bagdad y Basora por su doctrina sobre el "optimum". Los "partidarios del *aṣlaḥ*" son un grupo de los mu'tazilíes (entre ellos Abū l-Huḏayl y al-Naẓẓām) que afirma que Dios necesariamente ha hecho y hace lo mejor para la humanidad, puesto que Él no puede abandonar lo más conveniente por lo que es menos conveniente, porque ello significaría que es un Ser imperfecto. Parafraseando a Leibniz, estamos en el mejor de los mundos posibles: cf. el estudio de Ormsby citado en la Bibliografía. Otro grupo de los mu'tazilíes sostuvo que Dios ha hecho lo que es mejor tan sólo en la religión, enviando Profetas que guíen a los hombres: v. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, pp. 84-5. V. asimismo Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, trad. Asín Palacios, IV, 62-89 (*Polémica sobre el optimismo absoluto y el optimismo mitigado*) y V, 79.

[49] Leo *istiṣlāḥ* en vez de *istiṭlā'*, término que aparece en el texto editado por Turki y que es una errata: cf. al-Ŷuwaynī, *Iršād*, p. 165/255.

[50] *Taklīf* es la imposición al hombre por parte de Dios de un comportamiento del que el segundo será responsable ante Dios. V. al respecto el estudio de Brunschvig, "Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane", *Études d'Islamologie*, I, 179-220, así como la discusión al respecto en M. Fakhry, *Ethical theories in Islam* (Leiden 1991); EI¹, IV, 663 (D.B. MacDonald).

tiene necesariamente que perfeccionar sus inteligencias y sus facultades intelectuales y borrar de ellos sus imperfecciones" [51]. Por el contrario, la rama de Basora de los mu'tazilíes afirmaba: "No es obligatorio para Dios Altísimo perfeccionar sus inteligencias ni imponerles el principio de obligación moral (*taklīf*)".

La rama de Bagdad de los mu'tazilíes ha afirmado que Dios Altísimo -¡pero Dios está por encima de sus palabras!- tiene necesariamente que castigar a los pecadores en el caso de que no se hayan arrepentido, pues perdonar sin que haya habido contrición constituye una necedad por parte del que perdona [52]. La rama de Basora niega esto.

22) Ŷa'far b. Mubaššir, miembro de los qadaríes, inventó la siguiente innovación: "Si alguien hace comparecer a una mujer para casarse con ella y tiene comercio carnal sin que haya habido tutor ni testigos ni consentimiento ni contrato, ello le es lícito". Tanto sus predecesores como los que han venido después de él le llevan la contraria [53].

Ṯumāma b. Ašras ha sostenido que Dios Altísimo convertirá en polvo a los infieles, a los herejes, a los niños de los politeístas y de los creyentes y a los locos el día de la Resurrección: no los castigará ni los

---

[51] Dios no debería nada a los hombres, en este mundo, si no les obligase moralmente en virtud de una razón y de una ley revelada. Pero si Él les obliga a hacer lo que deben y a evitar las malas acciones al mismo tiempo que pone en ellos una inclinación al mal, una aversión hacia el bien, un carácter reprobable, Él debe entonces perfeccionar su razón, mostrarles las pruebas, darles el poder y la fuerza y preparar el instrumento (es decir, la razón), de forma que Él aleje de ellos tales debilidades y puedan en consecuencia ejecutar sus órdenes: ésta es la argumentación de al-Ŷubbā'ī, v. Nader, *Le système philosophique*, p. 287.

[52] Sobre este tema v. Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, trad. Asín Palacios, IV, 196-217 (*Polémica sobre los premios y castigos de la vida futura*) y V, 95-9; Nader, *Le système philosophique*, p. 295 y ss.; EI[1], IV, 740 s.v. *tawba* (R.A. Nicholson).

[53] Esta postura de Ŷa'far b. Mubaššir es recogida por al-Jayyāṭ (*al-Intiṣār*, p. 81): si un hombre es enviado al lado de una mujer para casarse con ella, si ella se le presenta y él tiene comercio carnal con ella, sin contrato de matrimonio y en ausencia de todo tutor o testigo, su comercio con ella será lícito, si su intención (*niyya*) era hacerla venir para casarse con ella, comentando que ello significaría que Ibn Mubaššir era partidario del matrimonio *mut'a*, acerca del cual v. EI[1], III, 826-9 (Heffening).

precipitará en el Infierno[54]. Esta afirmación suya acerca de los infieles y de los herejes es un disparate, según el consenso de la comunidad de los sunníes (*ahl al-iṯbāt*) [55], de los qadaríes y de otros. [56]

23) De esta forma, cada una de estas sectas inventó, por un lado, una serie de innovaciones relacionadas con el fundamento de la innovación por la cual es conocida y, por otro lado, una serie de innovaciones que no estaban relacionadas con dicha innovación. Hay dos posibilidades.

Una de ellas es que el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, al hablar de la división de su comunidad, se refiriese a los fundamentos de esas innovaciones, los cuales siguen el mismo curso que va de los géneros a las especies y de los principios a las consecuencias [57]: tal vez entonces, pero sólo Dios puede tener la certidumbre, no se haya alcanzado aún el número de sectas establecido por Muḥammad, aunque el tiempo sigue transcurriendo, la disponibilidad sigue en pie y los errores van a continuar sucediéndose, pues no pasa ningún siglo ni época sin que en su transcurso se inventen innovaciones.

La otra posibilidad es que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- se refiriese con el término "sectas" (*firaq*) a toda innovación que haya surgido en la religión del Islam que no concuerde con los principios del Islam y que no pueda ser aceptada por sus leyes, sin que en este caso se produzca la división que hemos mencionado [58].

---

[54] V. al-Jayyāṭ, *al-Intiṣār*, p. 79. V. también Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, trad. Asín Palacios, IV, 54 y 236-46 (*Polémica acerca de los niños, hijos de musulmanes o de infieles, que mueren antes del uso de razón*) y V, 85; Nader, *Le système philosophique*, p. 312.

[55] Mientras que los qadaríes y mu'tazilíes niegan la existencia de atributos divinos distintos de la esencia divina, los sunníes "afirman" (*aṯbata*) dicha existencia, de ahí la denominación de *ahl al-iṯbāt*: v. MacDonald, *Development*, pp. 309 y 319.

[56] Cf. *I'tiṣām*, II, 221-2.

[57] La relación existente entre los fundamentos de las innovaciones y éstas es la misma que existe entre los géneros y las especies y entre las causas y los efectos, es decir, es una relación que va de lo más amplio a lo más restringido.

[58] Traducción conjetural.

Tanto si las innovaciones son especies pertenecientes a géneros como si son contradicciones de los principios y fundamentos del Islam - esto último es lo que el Profeta quiso decir, aunque tan sólo Dios tiene la certidumbre-, hay de ellas un número enorme, mayor que el de setenta y dos.

24) Teniendo en cuenta esta consideración (es decir, que hay más de setenta y dos sectas), el sentido exacto del hadiz sería que no entran en el cálculo los innovadores extremistas (*al-gulāt*)[59], pues no se considera que formen parte de la comunidad ni de los musulmanes en general (*ahl al-qibla*) [60]. Es el caso de los qadaríes que niegan que los accidentes sean creación divina: en efecto, la creación del mundo y la afirmación de la existencia del Creador no pueden ser probados sino a través de la afirmación que los accidentes son creados [61]. Es también

[59] *Al-gulāt* es un término peyorativo aplicado a los individuos acusados de exageración o extremismo (*guluww*) en religión. Fue aplicado por los heresiógrafos a aquellos šī'íes cuya doctrina era considerada especialmente extremista. V. EI², II, 1119-21 (M.G.S. Hodgson).

[60] *Ahl al-qibla* es una designación que engloba no sólo a los musulmanes sunníes sino también a los sectarios que cuando rezan se vuelven hacia la *qibla*, conservando así un lazo de unión entre los dos grupos. El sentido es, por tanto, negar a los extremistas cualquier relación con el Islam.

[61] La secta a la que se refiere al-Ṭurṭūšī es la denominada *mu'ammariyya*, por el nombre de su fundador Mu'ammar b. 'Abbād al-Sulamī, quien sostenía que Dios tiene tan sólo poder sobre las sustancias y no sobre los accidentes y que, por lo tanto, Él no produce ni vida ni muerte, ni salud ni enfermedad, ni fuerza ni debilidad, ni color, sabor u olor: todo ello sería un acto natural de las sustancias. V. al-Jayyāṭ, *al-Intiṣār*, pp. 48-52; Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, trad. Asín Palacios, V, 83-4.

el caso de la *ḥulūliyya* [62], la *nuṣayriyya* [63] y de otros extremistas parecidos[64]. Al concluir esta segunda parte, referiremos que la innovación se da tanto en los hechos como en los dichos.

25) A propósito de esto, está lo que transmitió Abū Dāwūd en los *Sunan* tomándolo de al-'Irbāḍ b. Sāriya: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- estuvo rezando cierto día con nosotros. Al terminar, se dirigió a nosotros amonestándonos de forma tan elocuente que se nos arrasaron los ojos de lágrimas y nuestros corazones sintieron temor. Uno de nosotros exclamó: '¡Oh, Enviado de Dios!, esto parece la amonestación de alguien que dice adiós. Si es así, ¿qué nos prescribes?'. Respondió: 'Os exhorto a ser temerosos de Dios, a escuchar y a obedecer, aunque sea un esclavo abisinio quien os gobierne. En verdad, quien de vosotros viva tras mi muerte verá una gran discordia. Debéis seguir mi tradición (*sunna*) y la tradición (*sunna*) de los califas ortodoxos, los bien encaminados, aferraos a esos ejemplos y agarraos a ellos con los dientes. Guardaos de las novedades, pues toda novedad es una innovación y toda innovación es un extravío'" [65].

---

[62] El término *ḥulūl* designa en teología la "infusión de Dios en lo creado". Los autores musulmanes utilizan este término para referirse a la doctrina cristiana de la Encarnación. El *ḥulūl* es rechazado por el Islam porque aceptarlo sería excluir la necesidad absoluta de Dios, así como admitir la existencia de dos eternos (Dios y el sujeto receptor) y que Dios sería divisible por la división del sujeto receptor. V. nota 46.

[63] V. sobre esta secta EI[1], III, 1030-3 (L. Massignon). Talbi lee *al-manṣūriyya*, secta cuyo fundador fue Abū Manṣūr al-'Iŷlī, quien se proclamó descendiente de 'Alī a través de uno de sus sucesores, Abū Ŷa'far Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī al-Bāqir. Al-'Iŷlī sostuvo que había ascendido a los cielos, donde Dios acarició su cabeza y le exhortó a proclamar su mensaje en el mundo. Creía al-'Iŷlī que él era el fragmento caído del cielo que se menciona en la azora LII, 44. V. al-Bagdādī, *Farq*, trad., pp. 57-8.

[64] Se refiere sin duda a sectas como las mencionadas por al-Bagdādī en *Farq*, trad. pp. 37-157. V. también Laoust, *Les schismes de l'Islam*, así como sus trabajos sobre heresiografía citados en la Bibliografía.

[65] V. *Conc.*, VII, 169; *Ḥawādiṯ*, p. 102, nota 11. V. también *Bida'*, III, 2, 21; *Bā'iṯ*, pp. 12-3; *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 21-2; *Luma'*, p. 16; *I'tiṣām*, I, 48, 70; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 8-9.

26) Ha trasmitido también Abū Dāwūd que Mu'āḏ b. Ŷabal no tomaba nunca parte en las sesiones de *ḏikr* [66] sin exclamar: "¡Dios es Sabio, Justo!, ¡la perdición de los escépticos! En verdad, os digo que tras de vosotros llegarán unas épocas de desórdenes (*fitan*) [67], durante las cuales aumentará la riqueza y el Corán permanecerá abierto, de modo que cada cual podrá interpretarlo a su manera: el creyente y el hipócrita, el hombre y la mujer, el pequeño y el grande, el hombre libre y el esclavo. No faltará quien diga [68]: 'Si la gente no me ha seguido como secta cuando yo he hecho mi lectura del Corán, es que nadie me seguirá como secta mientras yo no invente algo nuevo y diferente para ellos'. Guardaos de lo que se innova, pues en verdad innovar constituye un extravío. Os pongo en guardia contra el extravío del sabio, pues Satán tal vez diga una doctrina extraviada a través de la lengua del sabio y el hipócrita tal vez diga una doctrina de verdad". [69]

27) Ha transmitido Anas que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- afirmó: "Los innovadores son los seres más inicuos de la creación". [70]

28) Ha transmitido al-Bujārī tomándolo de Abū Wāqid al-Layṯī: "Salimos a pasear con el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- antes de la expedición de Ḥunayn, cuando apenas si acabábamos de salir de la infidelidad. Tenían los politeístas un azufaifo loto (*sidra*), alrededor del

---

[66] El significado de *ḏikr* es "rememoración". Dentro del culto, es la experiencia de recordar a Dios invocándolo, sobre todo a través de la repetición de una oración jaculatoria. Puede hacerse en solitario o bien de forma colectiva: v. EI², II, 230-3 (L. Gardet).

[67] El concepto de *fitna* (tentación; rebelión; guerra civil; anarquía) y su relación con *bid'a* en la primera época del Islam han sido analizados por Juynboll, "The date of the great *fitna*" y "Muslim's introduction", pp. 303-11, concluyendo que la primera *fitna* del Islam, en el sentido de "rebelión", corresponde a la de Ibn al-Zubayr en el año 64/683, señalando el final de los buenos tiempos cuando la *sunna* del Profeta todavía prevalecía. Cf. EI², II, 952-3 (L. Gardet).

[68] Sigo en este punto la edición de Talbi.

[69] V. *Ḥawādiṯ*, p. 103, nota 9. V. también *Bā'iṯ*, p. 13; *I'tiṣām*, I, 82; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 16.

[70] V. *Ḥawādiṯ*, p. 104, nota 3: sin localizar.

cual daban vueltas y del cual colgaban sus armas, al que llamaban "el de los colgantes" (*ḏāt anwāṭ*). Al pasar junto a ese azufaifo loto, exclamamos: '¡Oh, Enviado de Dios!, concédenos un *ḏāt anwāṭ* como el que ellos poseen'. El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- respondió: '¡Dios es grande!, esto es como lo que pidieron los Banū Isrā'īl: '¡Dános un Dios como los dioses que tienen!'. (Moisés) respondió: 'Vosotros sois gentes que ignoran' [71]. Vosotros seguís el ejemplo de quienes os precedieron. Tened siempre presente -¡Dios tenga misericordia de vosotros!-, dondequiera que encontréis un azufaifo loto o un árbol cualquiera al que va la gente, honrándolo por lo que es, esperando de él curación y remedio y colgando de él clavos y andrajos, que se trata de un *ḏāt anwāṭ* y que debéis cortarlo" [72].

29) Ha transmitido Muslim en su *Ṣaḥīḥ* que el Profeta -¡sobre él sea la paz!- aconsejó: "No debéis dar ocasión a que Satán adquiera un derecho sobre vosotros. Una vez hayáis terminado de rezar, mirad de no marchar sino es por la derecha" [73].

30) Mālik, en el *Muwaṭṭa'*, transmitió que Wāsi' b. Ḥibbān dijo: "Una vez terminada la oración, me alejé por mi lado izquierdo y 'Abd Allāh b. 'Umar me increpó diciendo: '¿Qué es lo que te ha impedido marcharte por tu derecha?'. Contesté: 'Te ví y me dirigí hacia tí'. Exclamó entonces: 'Obraste bien. Cuando alguien me dice: ¡Márchate por tu derecha!, yo le contesto: ¡Márchate como quieras!, por tu derecha o por tu izquierda'". [74]

---

[71] Corán, VII, 134/138.

[72] V. *Conc.*, II, 443; *Ḥawādiṯ*, p. 105, nota 1, donde señala que este hadiz no se encuentra en la obra de al-Bujārī como afirma al-Ṭurṭūšī. Sí lo recogen ST, MH, V, 340; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 31-2; al-Ṭabarānī, *al-Mu'ŷam al-kabīr* (VI, 251); al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, VII, 261; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz*, nº 31083. Cita de al-Ṭurṭūšī en *Bā'iṯ*, pp. 26-7 y al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 35-6. V. también *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 43/118 y las referencias que se dan en el estudio II., apartado 2.4.2.

[73] V. *Conc.*, VII, 381; *Ḥawādiṯ*, p. 106, nota 1. V. también el estudio de Chelhod citado en la Bibliografía.

[74] V. *Muwaṭṭa'*, p. 142, nº 254 y cf. *Ḥawādiṯ*, p. 106, nota 8, donde se afirma erroneamente que esta transmisión aparece en la *riwāya* de al-Šaybānī y no en la de Yaḥyà b. Yaḥyà.

31) Al-Bujārī en su *Ṣaḥīḥ* ha transmitido que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- prohibió que se ayunase durante el viernes, a no ser que dicho ayuno se juntase con un ayuno anterior o posterior [75].

32) Muslim en su *Ṣaḥīḥ* ha transmitido que el Enviado de Dios -¡Dios lo bendiga y salve!- prohibió que se ayunase y que se hiciesen rezos nocturnos durante el viernes [76].

---

[75] *Conc.*, III, 462-4; *Ḥawādiṯ*, p. 107, nota 4.

[76] *Conc.*, III, 449, 464; *Ḥawādiṯ*, p. 107, nota 7.

Capítulo III

Trata de la definición de lo que es "innovación" (*bid'a*).

33) Si nos preguntaran: "¿Cuál es el origen del término *bid'a*?", contestaría: "La raíz primera de esta palabra proviene de la invención (*ijtirā'*). Se trata de algo que surge completamente nuevo, sin que tenga precedente, sin que imite ningún modelo anterior, y sin que haya nada parecido a él. Por esto se dice: 'Inventó (*ibtada'a*) Dios la creación', es decir, la creó en un principio (*ibtidā'an*). De ahí también sus aleyas 'Creador (*badī'*) de los cielos y la tierra' [77] y 'Añade: entre los enviados no soy ninguna innovación' [78], es decir, el profeta Muḥammad no fue el primero en ser enviado a los habitantes de la tierra con el mensaje divino.

34) Esta denominación abarca lo que inventan los corazones, lo que articulan las lenguas y lo que hacen los miembros del cuerpo [79]. La prueba de esto la daremos al especificar si las novedades a las que los Compañeros del Profeta y la totalidad de los ulemas han denominado "innovaciones" (*bida'*) lo son por los dichos o por los hechos. [80]

---

[77] Corán, II, 111/117 y VI, 101.

[78] Corán, XLVI, 8/9.

[79] Un pasaje muy parecido en *Luma'*, pp. 10-1.

[80] Este capítulo es citado en *Bā'iṯ*, pp. 19-20. Cf. *Talbīs*, ed. Beirut, pp. 25-6.

PARTE TERCERA

Capítulo I

En el que se trata de los procedimientos utilizados por los Compañeros de Muḥammad para condenar las innovaciones y abandonar aquello que a ellas conduce.

35) En relación a ello está lo que nos ha transmitido al-Bujārī en el "Libro de la oración" (*kitāb al-ṣalāt*) [81] tomándolo de Umm al-Dardā': "Entró Abū l-Dardā' a mi presencia encolerizado y, al preguntarle qué era lo que le había puesto en ese estado, me contestó: '¡Por Dios!, no reconozco en lo que ellos hacen ninguna de las prescripciones de Muḥammad, salvo que hacen la oración en común'"[82].

36) Recoge Mālik en el *Muwaṭṭa'*, tomándolo de su tío Abū Suhayl b. Mālik, quien lo tomó de su padre, que este último exclamó: "No reconozco ahora nada de lo que observé que hacía la gente, excepto la llamada a la oración" [83], refiriéndose con "la gente" a los Compañeros de Muḥammad, es decir, él condenó casi todo lo que hacían sus contemporáneos al ver que difería de la forma de actuar de los Compañeros de Muḥammad que él había visto con sus propios ojos. Abū l-Dardā' condenó igualmente aquello de lo que fue testigo tras la muerte del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- al ver que se apartaba de la forma de proceder del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-.

---

[81] Se trata de uno de los libros en los que está dividido el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī.

[82] V. *Conc.*, IV, 523; *Bida'*, XI, 29; *Ḥawādiṯ*, p. 111, nota 3, donde se pone de relieve que este hadiz no aparece en la compilación de al-Bujārī. V. también *I'tiṣām*, I, 25-6 y II, 200. Cf. *infra*, nº 114.

[83] V. *Muwaṭṭa'*, p. 78, nº 9; *Ḥawādiṯ*, p. 111, nota 8.

37) Dijo al-Zuhrī: "Entré a presencia de Anas en Damasco y he aquí que estaba llorando. Le pregunté a qué era debido su llanto y me respondió: 'No reconozco nada de aquello que ví hacer con mis propios ojos, salvo esta oración y, aun así, está corrompida'". Según otra versión, lo que él dijo fue: "De todo lo que conocí en la época del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- nada hay que no haya tenido que condenar en la actualidad" [84].

38) Dijo al-Ḥasan: "Preguntó un hombre a Abū l-Dardā': '¡Dios tenga misericordia de tí! Si el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- estuviera entre nosotros, ¿condenaría algo de lo que nosotros hacemos?'. Abū l-Dardā' se fue encolerizando hasta que exclamó: '¿Podría reconocer acaso algo de lo que vosotros hacéis?' [85].

39) Dijo al-Mubārak b. Faḍāla que al-Ḥasan estuvo rezando el viernes y, al terminar, se sentó y se puso a llorar. Le preguntaron: "¿Por qué lloras, oh, Abū Sa'īd?". Contestó: "¿Me vais a reprochar que llore?, siendo así que si uno de los Emigrados (*al-muhāŷirūn*) observase desde la puerta de la mezquita, no reconocería nada de lo que ellos hacían durante la época del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- de entre lo que vosotros hacéis actualmente, excepto que cuando rezáis os seguís volviendo hacia La Meca".

40) Ha transmitido al-Bujārī tomándolo de Anas b. Mālik que éste dijo: "Vosotros hacéis obras que a vuestros ojos son más finas que un cabello, mientras que nosotros en la época del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- las considerábamos pecados mortales" [86].

Daos cuenta -¡tenga Dios misericordia de vosotros!- de que si ya en aquel entonces la verdad se había desvanecido y el error se manifestaba de forma tal que no era posible reconocer de las antiguas

---

[84] V. *Ḥawādiṯ*, p. 112, nota 8 (SB); *Luma'*, p. 279; *I'tiṣām*, I, 26.

[85] V. *Bida'*, XI, 9 y XI, 27; *Ḥawādiṯ*, p. 113, nota 1 (remite a *Bida'*).

[86] V. *Conc.*, II, 140; *Ḥawādiṯ*, p. 114, nota 1 (SB, SD, MH).

prescripciones sino la *qibla* [87], ¿qué es lo que tú vas a poder esperar de esta época tuya? ¡Dios es a quien hay que implorar ayuda!

41) La misma intención se desprende de la anécdota referida a 'Uṯmān b. 'Affān -¡Dios esté satisfecho de él!-, según la cual, cuando estaba de viaje, no abreviaba la oración (reduciéndola de cuatro a dos *rak'a*-s [88]), por lo que se le preguntó: "¿Acaso no abreviabas la oración con el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-?". Respondió: "¡Sin duda! Pero yo soy el *imām* de la gente y si los beduinos y el pueblo del desierto viesen que yo rezo dos *rak'a*-s, dirían: 'Así fueron prescritas'" [89].

Habéis de tener en cuenta -¡Dios tenga piedad de vosotros!- que, en lo que se refiere a abreviar la oración, la gente del Islam tenía dos opiniones: había quien mantenía que se trataba de un precepto obligatorio (*farīḍa*) [90] y que quien hubiese hecho la oración completa, ése había pecado, debiendo repetir la oración siempre. Había quien mantenía, en cambio, que se trataba de una práctica recomendable (*sunna*) [91] y que quien hizo la oración completa debería repetirla en el

---

[87] Designa este término aquella parte de la mezquita que indica la dirección de La Meca: v. EI², V, 84-5 (A.J.Wensinck).

[88] *Rak'a* es un término técnico que designa una serie de actos que se hacen durante la oración: v. EI¹, IV, 103, s.v. *ṣalāt* (A.J.Wensinck); Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, pp. 76-7. El número de *rak'a*-s varía según la oración de que se trate: dos en la *ṣalāt al-faŷr*; cuatro en la *ṣalāt al-ẓuhr*; cuatro en la *ṣalāt al-'aṣr*; tres en la *ṣalāt al-magrib* y cuatro en la *ṣalāt al-'išā'*.

[89] V. *Ḥawādiṯ*, p. 114, nota 10 (la tradición no está localizada). En SB se recogen varios hadices en los que se muestra cómo el Profeta, durante sus viajes, acortaba la oración, lo que fue mantenido por Abū Bakr, 'Umar y 'Uṯmān; este último lo hizo sólo al comienzo de su califato, luego hizo la oración completa. De lo expuesto por al-Ṭurṭūšī se deduce que el motivo fue evitar que los nómadas, siempre en movimiento, acabaran creyendo que la oración obligatoria era la abreviada.

[90] *Farīḍa* y *farḍ* son dos términos técnicos que designan una obligación o deber religioso, cuya no observancia será castigada y cuyo cumplimiento se verá recompensado: v. EI², II, 809 (Th. W. Juynboll).

[91] Mientras que en ocurrencias anteriores el término *sunna* designaba la tradición del Profeta, en este caso designa una práctica no obligatoria, pero sí recomendable: v. EI¹, IV, 333, s.v. *šarī'a* (A.J.Wensinck) y cf. EI¹, IV, 581-3,

momento. Posteriormente, a 'Uṯmān no le importó que se abandonase el precepto o la *sunna*, porque temió el daño que podría acarrear aquello, ya que la gente creería sin asomo de duda que lo prescrito de forma obligatoria eran dos *rak'a*-s. [92]

42) El relato sobre la *uḍḥiyya* [93] va encaminado en el mismo sentido. Dijo Ḥuḏayfa b. Asīd: "Fui testigo de que ni Abū Bakr ni 'Umar hacían la *uḍḥiyya* por temor a que se creyese que era obligatoria" [94].

Dijo Bilāl: "No le doy importancia a si hago la *uḍḥiyya* con un carnero o con un gallo".

Y tomándolo de Ibn 'Abbās, él solía comprar carne por valor de dos dirhemes el día de la Fiesta de los Sacrificios, diciéndole a 'Ikrima: "A quien pregunte, contéstale: ésta es la *uḍḥiyya* de Ibn 'Abbās".

Dijo Abū Mas'ūd al-Badrī: "Yo he dejado de hacer la *uḍḥiyya*, aunque me cuento entre los más ricos de vosotros, por temor a que los vecinos piensen que es obligatoria".

Dijo Ṭawūs: "No he visto nunca una casa en la que abundase tanto la carne, el pan y el saber religioso (*'ilm*) como en la casa de Ibn 'Abbās, quien inmolaba y degollaba todos los días, mientras que el día de la Fiesta del Sacrificio no hacía ninguna inmolación. Sin duda, actuaba así para que la gente no creyese que la *uḍḥiyya* era obligatoria, pues, al ser *imām*, le imitaban".

Dijo Ibn Ayyūb al-Anṣārī: "Hacíamos la *uḍḥiyya* por las mujeres y nuestros familiares, pero cuando la gente comenzó a rivalizar entre sí por aquello, dejamos de hacerla".

43) Daos cuenta -¡Dios tenga misericordia de vosotros!- de que lo expuesto acerca de esta forma de actuar de los Compañeros de

---

s.v. *sunna* (A.J.Wensinck).

[92] V. *Bā'iṯ*, p. 57, cita de *Ḥawādiṯ*.

[93] La *uḍḥiyya* es todo animal ofrecido a Dios en sacrificio. En este caso, se refiere al sacrificio de animales que se realiza en la "Fiesta del Sacrificio" (*'īd al-aḍḥà*) que se celebra el 10 de ḏū l-ḥiŷŷa. El sacrificio no es obligatorio, excepto en caso de voto: v. EI², III, 1033 (E. Mittwoch).

[94] V. *Ḥawādiṯ*, p. 115, nota 9.

Muḥammad equivale a lo expuesto anteriormente. La gente del Islam tenía dos opiniones sobre la *uḍḥiyya*: una de ellas era que se trataba de una práctica recomendable (*sunna*); la otra, que era obligatoria. A continuación, a los Compañeros de Muḥammad no les importó abandonar la práctica recomendable porque temieron que la gente interpretase aquello de forma incorrecta y creyese que la *uḍḥiyya* era un precepto obligatorio.

44) Dijo Ibn 'Abbās: "No pasa un año sin que en su transcurso surja una innovación y desaparezca una tradición (*sunna*), de modo que las innovaciones se divulgan y las tradiciones (*sunan*) desaparecen" [95].

45) Tomándolo del *Ṣaḥīḥ* de Muslim, dijo Muŷāhid: "Entramos 'Urwa b. al-Zubayr y yo en la mezquita y encontramos a 'Abd Allāh b. 'Umar recostado en (la pared de) la cámara de 'Ā'iša [96]-¡Dios esté satisfecho de ella!-, mientras la gente en la mezquita rezaba la *ṣalāt al-ḍuḥà* [97]. Preguntamos: '¿Qué es esta oración?' y contestó: 'Es una innovación'" [98].

En nuestra opinión, él se apoyaba para hacer semejante afirmación en una de estas dos razones: o bien la estaban rezando en común o bien la rezaban al mismo tiempo, pero separadamente, según la forma de las oraciones supererogatorias que se hacen al final de las oraciones obligatorias. [99]

46) Menciona Mālik en su *Muwaṭṭa'* tomándolo de 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!- que ésta afirmó: "Si el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- viera lo que las mujeres han innovado tras su muerte,

---

[95] V. *Bida'*, V, 9 y V, 10; *Ḥawādiṯ*, p. 117, nota 12 (remite a *Bida'*).

[96] Sobre las características arquitectónicas de la mezquita del Profeta, v. EI[1], III, 364 s.v. *masdjid* (E. Díez).

[97] Se trata de una oración supererogatoria que se realiza en la hora del día llamada *al-ḍuḥà*, cuando el sol está alto en el horizonte. V. II. apartado 2.4.3. y nota 56.

[98] V. *Ḥawādiṯ*, p. 118, nota 2, donde se señala que esta tradición no está recogida en SM; *I'tiṣām*, II, 200.

[99] V. *I'tiṣām*, II, 200.

les prohibiría el acceso a las mezquitas, de la misma forma que se les prohibió a las mujeres de los Banū Isrā'īl" [100].

47) Dijo 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!- en el *Muṣannaf* de 'Abd al-Razzāq: "Las mujeres de los Banū Isrā'īl se servían de unos pies de madera [101] para elevarse gracias a ellos por encima de los hombres en los templos. Dios entonces les declaró ilícitos los templos, imponiéndoles la menstruación" [102].

48) Dijo Ibn Mas'ūd: "Los Banū Isrā'īl y sus mujeres rezaban juntos: si la mujer tenía un amante, se ponía dos hormas de madera con las cuales superaba en altura a su amante. Por ello les sobrevino la menstruación" [103].

Decía Ibn Mas'ūd: "Dejadlas en la parte de atrás (de las mezquitas) donde las puso Dios" [104].

Tuvo Abraham tres mujeres de las que ninguna rezó en el templo del clan.

49) Dijo al-Layṯ: "Se les prohibió a las mujeres de los Banū Isrā'īl el acceso a las mezquitas, porque ellas se excedían de tal forma perfumándose que se llegó al extremo de que una de ellas hizo un cuenco con sus manos, llenándolo de almizcle, y, al pasar por una mezquita en la que había hombres, movió su mano como si fuera a arreglarse el vestido y arrojó el almizcle contra los hombres".

50) Aunque 'Ā'iša sabía que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- había advertido: "No prohibáis a las esclavas de Dios las

---

[100] V. *Muwaṭṭa'*, p. 160, nº 316; *Ḥawādiṯ*, p. 119, nota 3.

[101] Como queda claro más adelante en la exégesis de Ibn Mas'ūd, se trata de unas alzas de madera, aplicadas al calzado.

[102] V. *Ḥawādiṯ*, p. 119, nota 10, remitiendo al *Muṣannaf* de 'Abd al-Razzāq, III, 149, nº 5114.

[103] V. *Ḥawādiṯ*, p. 120, nota 6 (sin localizar).

[104] V. *Ḥawādiṯ*, p. 120, nota 7 (sin localizar), así como EI[1], III, 374, s.v. *masdjid* (E. Díez).

mezquitas de Dios" [105], ella expresó la opinión que hemos visto antes[106], porque creyó conveniente el abandono de una práctica recomendable (*sunna*) por temor a los excesos que conducen a cosas vanas.

Han dicho nuestros ulemas: "El que 'Ā'iša censurase a las mujeres de los musulmanes por perfumarse y embellecerse y por llevar velos y vestidos exiguos fue debido a que ellas en tiempos del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- se ponían los *murūṭ* [107] y salían cubiertos con ellos. El Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- había dicho: 'Cuando una de vosotras asista a la oración de la tarde que no vaya pavoneándose con perfume'" [108].

51) Más grave aún es lo que acontece hoy en día durante esas recitaciones íntegras del Corán (*jutum*): hombres y mujeres mezclados que se apretujan unos contra otros, poniendo en contacto sus cuerpos, hasta tal punto que ha llegado a mi conocimiento que un hombre estrechó contra sí a una mujer por detrás y abusó de ella aprovechándose del apelotonamiento de la gente. Vino a verme una mujer quejándose de la siguiente manera: "Me encontraba junto al predicador (*wā'iẓ*) en la mezquita aljama y un hombre, cogiéndome por detrás, me estrechó contra su pecho, abrazándome en el tumulto de la gente, sólo el vestido nos separaba". Le exigí la promesa de que no acudiese nunca más a la mezquita.[109]

52) Menciona Mālik en su *Muwaṭṭa'* tomándolo de Ibn 'Umar, que éste vio a un hombre que llamaba y hacía señas utilizando dos dedos, un dedo de cada mano, y se lo prohibió [110].

---

[105] V. *Ḥawādiṯ*, p. 121, nota 7 (SB, SM, SAD, MH y *Muwaṭṭa'*, p. 160, nº 313).

[106] V. *supra*, nºs 46, 47.

[107] Se trata de un vestido de mangas cortas en el que uno se envuelve como si se tratara de un manto: v. Dozy, *Dictionnaire*, pp. 404-5.

[108] V. *Ḥawādiṯ*, p. 122, nota 3 (SM).

[109] Cf. nº 118.

[110] V. *Muwaṭṭa'*, p. 172, nº 352; *Ḥawādiṯ*, p. 123, nota 3.

Capítulo II

Trata de la *ṣalāt al-tarāwīḥ*[111], de su correcta ejecución, de cómo fue iniciada y establecida.

53) Has de saber que el origen de la *ṣalāt al-tarāwīḥ* está en lo que refieren Mālik en su *Muwaṭṭa'*, al-Bujārī y Muslim, así como Abū Dāwūd en sus *Sunan*, tomándolo de Abū Hurayra: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- deseaba que se hiciesen los rezos nocturnos (*qiyām*) del mes de ramaḍān sin imponerlos como precepto obligatorio. El Profeta decía: 'A quien ayunó en ramaḍān con fe y esperanza de recompensa, se le perdonarán sus faltas precedentes y las que vengan'". Se ha dicho que en vez de "A quien ayunó...", lo que dijo fue "A quien hizo los rezos nocturnos..." [112]. Dijo Ibn Šihāb: "Al fallecer el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, las cosas continuaron así durante el califato de Abū Bakr y al comienzo del califato de 'Umar" [113].

54) 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!- ha transmitido que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- estuvo rezando (cierta noche) en la mezquita y algunas gentes hicieron la misma oración. Volvió a rezar la noche siguiente y las gentes aumentaron. Éstas siguieron reuniéndose la

---

[111] Recibe este nombre la oración que se hace durante las noches de ramaḍān. Se recomienda hacerla poco después de la *ṣalāt al-'išā'*. Está formada por diez *taslīma*-s (v. *infra*) que contienen veinte *rak'a*-s. Cada cuatro *rak'a*-s constituyen un grupo separado del siguiente por una interrupción (*tarwīḥa*), de donde le viene el nombre a esta oración. V. EI[1], IV, 698 (A.J. Wensinck). Una *taslīma* consiste en la pronunciación de la fórmula "la paz sea sobre vosotros y la misericordia de Dios" que pone fin al estado de recogimiento sagrado (*iḥrām*): v. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, p. 77.

[112] V. *Conc.*, II, 276 y V, 487; *Ḥawādiṯ*, p. 125, nota 7. V. también 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, IV, 258, n°s 7719, 7720; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, II, 395-6; *Muwaṭṭa'*, p. 105, n° 101; *Mudawwana*, I, 222-3; al-Bayhaqī, *Sunan*, II, 491-3.

[113] V. *Muwaṭṭa'*, p. 105, n° 101.

tercera o la cuarta noche, pero el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- no fue a su encuentro. Por la mañana les dijo: "He visto lo que habéis hecho y he tenido que dejar de salir a vuestro encuentro porque temí que se os impusiese como precepto obligatorio". Esto ocurrió en ramaḍān: lo han transmitido Mālik y Abū Dāwūd [114].

55) 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!- ha transmitido también lo siguiente: "La gente estaba rezando en la mezquita en ramaḍān dividida en grupos y el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- me ordenó que le extendiera una estera y se puso a rezar sobre ella ...". Continuó 'Ā'iša el relato hasta cuando el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- exclamó: "¡Oh, hombres!. ¡Por Dios!, yo no he pasado estas dos noches [115] alabando a Dios distraído y no ignoraba que vosotros estábais aquí" [116].

56) Abū Dāwūd ha transmitido que Abū Ḏarr dijo: "Hicimos el ayuno de ramaḍān con el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y no hizo con nosotros los rezos nocturnos ningún día hasta que faltaron siete para que terminara el mes. Esa noche estuvo rezando con nosotros durante un tercio de ella. A la noche siguiente no rezó con nosotros. A la quinta noche, estuvo rezando con nosotros hasta que transcurrió la mitad de ésta. Exclamé: '¡Oh, Enviado de Dios!, ¿y si continuásemos los rezos de esta noche?'. Respondió: 'Cuando alguien reza con el *imām* hasta que éste se va, ya ha cumplido con los rezos de esa noche'. A la cuarta noche, el Profeta no rezó con nosotros. Cuando era la tercera noche, reunió a su familia, a sus mujeres y a la gente y estuvo rezando con nosotros tanto tiempo que temimos que se nos pasase la hora del *falāḥ*". Pregunté [117]: "¿Qué es el *falāḥ*?". Contestó: "Es la comida que se hace antes de la aurora (*al-saḥūr*) en el mes de ramaḍān". A

---

[114] V. *Muwaṭṭa'*, p. 105, nº 100; *Ḥawādiṯ*, p. 127, nota 2. V. también al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'ummāl*, VII, 816, nºs 21540-21543.

[115] Es decir, esa tercera y cuarta noche en las que el Profeta no apareció para hacer la oración como se dice en el hadiz precedente.

[116] V. *Conc.*, IV, 541; *Ḥawādiṯ*, p. 128, nota 1 (SAD).

[117] El que pregunta es Ŷubayr b. Nufayr, transmisor de Abū Ḏarr en el *isnād* de este hadiz.

continuación, ya no hizo más los rezos nocturnos con nosotros en lo que quedaba de mes" [118].

57) 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecha de ella!- ha transmitido que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, cuando llegaban los diez últimos días del mes de ramaḍān, pasaba las noches en vela, se abstenía de todo comercio carnal con sus mujeres y mantenía en vela a su familia [119].

58) Ha transmitido Abū Hurayra: "Salió el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y vio a un grupo de gente en ramaḍān que rezaba en un lado en la mezquita. '¿Quiénes son?', preguntó. Le contestaron: 'Son aquellos que no tienen un ejemplar del Corán (*muṣḥaf*): Ubayy b. Ka'b reza con ellos y siguen su oración'. El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- exclamó: 'Han obrado bien y es excelente lo que han hecho'". Ha dicho Abū Dāwūd: "Este hadiz no es de fiar: lo ha transmitido Muslim b. Jālid al-Zanŷī y es por tanto débil (*ḍa'īf*)" [120].

59) Cuenta Mālik en su *Muwaṭṭa'* tomándolo de Abū Salama que éste preguntó a 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!- cómo era la oración del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- en ramaḍān. 'Ā'iša respondió: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-ni en ramaḍān ni en ninguna otra ocasión hacía más de once *rak'a*-s: rezaba cuatro, y no me preguntes acerca de su perfección y extensión; rezaba a continuación otras cuatro, y no me preguntes acerca de su perfección y extensión, y por último rezaba tres. Yo le pregunté: '¡Oh, Enviado de Dios!, ¿te duermes antes de hacer el *witr* [121]?'. Respondió: 'Mis ojos duermen sin que se duerma mi corazón'" [122].

---

[118] V. *Conc.*, VI, 527; *Ḥawādiṯ*, p. 128, nota 11 (SAD).

[119] V. *Conc.*, I, 339; *Ḥawādiṯ*, p. 129, nota 4 (SAD). V. también Wensinck, "Arabic New Year", p. 14.

[120] V. *Conc.*, V, 345; *Ḥawādiṯ*, p. 129, nota 12 (SAD).

[121] Recibe este nombre el número impar de *rak'a*-s que se hacen durante la noche: v. EI[1], IV, 1201-2 (A.J.Wensinck).

[122] V. *Ḥawādiṯ*, p. 130, nota 10, donde se indica que esta transmisión está recogida en la *riwāya* de Yaḥyà b. Yaḥyà del *Muwaṭṭa'*, p. 109, nº 114. V. especialmente MH, VI, 36 y 73 y cf. VI, 39.

60) Refiere Mālik en su *Muwaṭṭa'*, tomándolo de 'Abd al-Raḥmān b. al-Qāri', el siguiente hadiz: "Durante el mes de ramaḍān, salí con 'Umar b. al-Jaṭṭāb hacia la mezquita y vimos que las gentes estaban divididas en diferentes grupos: un hombre rezaba para sí mismo y un grupo rezaba siguiendo su oración. Exclamó 'Umar: '¡Por Dios!, me parece que si yo los reuniese bajo la dirección de un único lector del Corán, ello sería más conveniente'. Y así lo hizo, reuniéndolos bajo la dirección de Ubayy b. Ka'b". Siguió contando: "Salí con él otra noche y las gentes rezaban bajo la dirección de su lector. Exclamó entonces 'Umar: '¡Qué excelente es esta innovación! (*ni'mat al-bid'a hāḏihi*). La parte de ella que duermen es más excelente que la que pasan haciendo los rezos nocturnos'. Aludía a la última parte de la noche. Las gentes hacían los rezos nocturnos al comienzo de la noche" [123].

61) Dijo Abū 'Uṯmān al-Bāhilī: "Os disteis a innovaciones en los rezos nocturnos del mes de ramaḍān que no os habían sido prescritas. Puesto que lo hicisteis [124], perseverad en ellas, pues unas gentes de los Banū Isrā'īl inventaron una innovación y no la observaron y Dios Altísimo los castigó por haberla abandonado". A continuación recitó: "(En el corazón de aquellos que le siguen hemos puesto compasión, misericordia) y monaquismo, que ellos han ideado - no lo hemos prescrito más que en la búsqueda de la satisfacción de Dios -, pero no lo han observado como debían. (A quienes de entre ellos han creído, les hemos dado su recompensa. Pero muchos son perversos)" [125].

---

[123] V. *Ḥawādiṯ*, p. 131, nota 9, donde se indica que esta transmisión está recogida en la *riwāya* de Yaḥyà b. Yaḥyà del *Muwaṭṭa'*. V. efectivamente *Muwaṭṭā'*, pp. 105-6, nº 102; *Mudawwana*, I, 222-3. V. variantes en 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, IV, 258-9, nº 7723 y IV, 262, nº 7735; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, II, 395, 396; al-Bayhaqī, *Sunan*, II, 493-4. V. también Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, 281; Ṭabarī, *Ta'rīj*, I, 2377; Ibn al-Ŷawzī, *Manāqib amir al-mu'minīn 'Umar b. al-Jaṭṭāb* (ed. Zaynab Ibrāhīm al-Qārūṭ, Beirut s.a.), pp. 63-5; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, p. 26.

[124] Sigo la lectura recogida en la nota 11 de *Ḥawādiṯ*.

[125] Corán, LVII, 27. V. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, III, 1125 y IV, 1732; *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 12; *Luma'*, p. 153; *I'tiṣām*, I, 291, 335-49. V. también el estudio de Sviri citado en la Bibliografía. Cf. nº 203.

Capítulo III

Explicación de los textos del capítulo anterior y análisis de la conformidad entre unos y otros.

62) Has de saber que el fundamento de los rezos nocturnos del mes de ramaḍān fue establecido en la época del Enviado de Dios -¡Dios lo bendiga y salve!- a través de sus palabras y de sus actos. En cuanto a sus palabras -¡sobre él sea la paz!-, él estimuló a hacer los rezos nocturnos de ramaḍān como queda claro por lo que hemos expuesto al principio. En cuanto a sus actos, él se reunió con las gentes dos noches.

Si alguien dijera: "Pero el Profeta - ¡Dios lo bendiga y salve!- no los hizo durante el resto del mes y no rezó con ellos", se le replica, diciendo que ello no es indicio de que él abrogase que las gentes se reuniesen en ese período, porque Muḥammad -¡sobre él sea la paz!- explicó que él se había abstenido de continuar haciéndolo por temor a imponerlo como precepto obligatorio. Es posible que ello se debiese al hecho de que se había convertido en costumbre que todo aquello en lo que él perseveraba, haciéndolo varios días, se convertía en precepto obligatorio para su comunidad. Así ha explicado 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!-: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-dejó de hacer ciertos actos que él hubiese querido hacer por temor a que las gentes le imitasen y que, de ese modo, (dichos actos) se volviesen obligatorios para ellos. El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- no hacía nunca la oración supererogatoria de la mañana (*subḥat al-ḍuḥà*) y, en cambio, yo la hacía" [126].

63) Otras razones pueden haber sido las expuestas por el cadí Abū Bakr: "Es posible que Dios Altísimo le haya revelado que, si continuaba haciendo esa oración con ellos, acabaría convirtiéndola en precepto obligatorio para ellos, simplemente por creer que ésa era la

---

[126] V. *Conc.*, II, 394; *Ḥawādiṯ*, p. 133, nota 6 (SAD).

voluntad de Dios y en función de que los actos de Dios Altísimo son incausados, o bien porque, en función de las circunstancias y creyendo que era lo más conveniente para ellos, se innovase entre ellos la obligatoriedad de esa oración. Y es posible también que lo que esto indica es que Muḥammad tenía miedo de que, tras su muerte, alguien de su comunidad pensase que, puesto que él había perseverado en la oración, ésta era obligatoria para las gentes".

64) Tras la muerte del Profeta -¡sobre él sea la paz!- todos estos significados quedaron asegurados. Siendo así, cesó la causa que había motivado la prohibición de reunirse, puesto que tras la muerte del Profeta se interrumpió el establecimiento de preceptos obligatorios, y se consolidó la licitud de reunirse para los rezos nocturnos de ramaḍān. Y ese hadiz [127] es el fundamento.

65) Y si se dice que Abū Bakr -¡Dios esté satisfecho de él!- no rezó esta oración con ellos y tampoco 'Umar, porque (Ibn Šihāb) ha transmitido: "...las cosas continuaron así durante el califato de Abū Bakr y a comienzos del califato de 'Umar [128]" y que 'Alī tampoco la rezó, contestamos: "Por lo que respecta a Abū Bakr, al estar ocupado en el asunto de la gente de la apostasía (*ahl al-ridda*) y en el gobierno del Islam, a lo que se une la brevedad del período de su mandato, no pudo ocuparse de reunir a los musulmanes para hacer la oración. Es posible que él tuviese razones para creer que el que la gente se reuniese al final de la noche, contando con su capacidad para hacer los rezos nocturnos, era preferible a reunir a las gentes bajo la dirección de un *imām* al comienzo de la noche. En cuanto a 'Alī b. Abī Ṭālib -¡Dios esté satisfecho de él!-, ha transmitido Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, tomándolo de 'Alī, que él rezó con ellos en el mes de ramaḍān, haciendo la *taslīma* [129] con ellos cada dos *rak'a*-s y recitando en cada *rak'a* cinco aleyas.

---

[127] Creo que se refiere al nº 53.

[128] V. nº 53.

[129] Para este término, v. *supra*, nota 111.

66) [130] Se atribuye a 'Umar lo que se le atribuye [131] porque él reunió a las gentes bajo la dirección de Ubayy b. Ka'b, quien estuvo rezando con ellos durante veinte noches y en las diez restantes se quedó en su casa mientras las gentes clamaban: '¿Dónde está Ubayy?'".

67) Por lo que se refiere a si las demás oraciones supererogatorias han de hacerse en común, ha transmitido Ibn Ḥabīb tomándolo de Mālik lo siguiente: "No ha sido prescrito lo que la gente del vulgo se recomiendan unos a otros acerca de que se debe rezar en grupo la oración supererogatoria de la mañana, así como ninguna otra oración supererogatoria ni durante la noche ni durante el día, con la excepción de la oración supererogatoria de ramaḍān, a no ser que se trate de un grupo pequeño, dos, tres o un número aproximado de hombres, con tal de que esto no sea ni frecuente ni algo generalizado", como si Mālik temiera que mucha gente pudiese pensar que las oraciones supererogatorias forman parte del conjunto de los preceptos obligatorios si el hecho de que él se reunía para hacerlas se divulgaba, sintiéndose seguro en el caso de ramaḍān, ya que era del dominio público que se trataba de una oración supererogatoria, aunque se había afirmado lo contrario.

---

[130] He introducido aquí un cambio en la numeración porque Turki salta del nº 66 al 68.

[131] V. nº 60.

Capítulo IV

En el que se trata de si es mejor que las gentes recen la *ṣalāt al-tarāwīḥ* en sus propias casas o en la mezquita y en común.

68) Ha dicho Mālik en la *Mudawwana:* "Considero que es mejor que quien tenga las fuerzas para hacerlo haga los rezos nocturnos en su casa". Añadió: "Rabī'a y otros de nuestros ulemas se marchaban y no hacían los rezos nocturnos con las gentes" [132].

Lo mismo ha dicho Ibn 'Umar [133]. Dijo 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh: "He visto cómo nuestros ancianos (*mašyaja*), al-Qāsim, Sālim y Nāfi', durante el mes de ramaḍān, se marchaban después de la oración de la noche (*ṣalāt al-'išā'*) y no hacían los rezos nocturnos con las gentes".

Dijo Abū Yūsuf: "Quien pueda rezar en su casa como rezaría con el *imām* en ramaḍān considero que es mejor que lo haga en su casa".

69) Los discípulos de al-Šāfi'ī han tenido discrepancias entre ellos sobre este tema, porque su maestro dijo: "Por lo que se refiere a los rezos nocturnos de ramaḍān, lo mejor en mi opinión es la oración del hombre solo (*ṣalāt al-munfarid*)". Entre sus discípulos hay quien interpretó sus palabras según su sentido externo, habiendo querido decir con ellas que, para que su oración no sea perturbada por la oración de las gentes en la mezquita, debe rezar en su casa para que su oración sea más sincera y más extensa. Abū l-'Abbās b. Surayŷ y Abū Isḥāq al-Marwazī, discípulos de al-Šāfi'ī, dijeron: "La *ṣalāt al-tarāwīḥ* hecha en común es mejor que en soledad según el consenso (*iŷmā'*) de los Compañeros de Muḥammad acerca de este tema, porque 'Umar -¡Dios esté satisfecho de él!- reunió a las gentes bajo la dirección de Ubayy, quien estuvo haciendo dicha oración durante veinte noches, y los

---

[132] *Mudawwana*, I, 222.

[133] V. al-Bayhaqī, *Sunan*, II, 494-5.

contemporáneos estuvieron de acuerdo en ello". La explicación dada por ellos a las palabras de al-Šāfi'ī de que la oración del hombre solo es lo mejor es que él se refería al *witr* y a las dos *rak'a*-s de la aurora.

70) Quienes dieron preferencia a la oración hecha en casa alegaron lo que había dicho el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-de que "la oración mejor es la que el hombre hace en su casa, excepto si se trata de las oraciones obligatorias" [134]. Dijo Ibn Ḥabīb: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- quiso que se hiciesen los rezos nocturnos de ramaḍān sin imponerlos como precepto obligatorio. Las gentes los hacían en soledad, unos en sus casas y otros en la mezquita. Murió el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- estando las cosas en este punto. Las gentes siguieron actuando de esa manera durante el califato de Abū Bakr y al comienzo del califato de 'Umar. Este consideró después que era necesario reunirlos y ordenó a Ubayy y a Tamīm que rezasen con ellos once *rak'a*-s con el *witr*".

---

[134] V. *Conc.*, V, 164-5; *Ḥawādiṯ*, p. 137, nota 11; *Muwaṭṭa'*, p. 115, nº 140.

Capítulo V

Cuando alguien hace la *ṣalāt al-tarāwīḥ* en su casa, ¿qué es mejor, que la rece solo o que la rece con la gente de su casa y con sus hermanos si están presentes?

71) Cuando alguien hace la *ṣalāt al-tarāwīḥ* en su casa, ¿qué es mejor, que la rece solo o que la rece con la gente de su casa y con sus hermanos si están presentes?

Mi respuesta al respecto es que 'Abd Allāh b. Hurmuz hacía los rezos nocturnos de ramaḍān en su casa con su familia [135].

72) En cuanto a lo que dijo 'Ā'iša de que "el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ni en ramaḍān ni en ninguna otra ocasión hacía más de once *rak'a*-s...." [136], ello demuestra que lo mejor sería hacer la oración nocturna durante todo el año. A causa de ello dijo 'Ā'iša: "Pero, ¿quién de vosotros podría hacer lo que el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- hacía? Su práctica de la devoción era constante. Al darse cuenta de que su comunidad no era capaz de hacer aquello de lo que él era capaz, les incitó a hacer los rezos nocturnos en la mejor de las ocasiones, que es ramaḍān" [137].

---

[135] Cf. *Mudawwana*, I, 223-4.

[136] V. nº 59.

[137] V. *Conc.*, IV, 57 y II, 161; *Ḥawādiṯ*, p. 139, nota 9 (SM).

Capítulo VI

Trata del número de *rak'a*-s de los rezos nocturnos del mes de ramaḍān.

73) Por lo que se refiere a la doctrina acerca del número de *rak'a*-s en los rezos nocturnos, no se estableció de forma exacta un número en la época del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, porque él tan sólo rezó con las gentes dos noches, después se ausentó permaneciendo en su casa. Nadie dejó dicho cuántas *rak'a*-s rezó aquellas dos noches. El hadiz más firme al respecto es el hadiz de 'Ā'iša: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ni en ramaḍān ni en ninguna otra ocasión hacía más de once *rak'a*-s" [138]. 'Umar, en un principio, les ordenó hacer este número, después duplicaron la extensión de los rezos nocturnos convirtiendo las *rak'a*-s en veinte por lo que voy a explicar.

74) Lo que se cuenta acerca de cuántas *rak'a*-s se rezaban en los rezos nocturnos de tiempos de 'Umar presenta discrepancias. Mālik ha transmitido, tomándolo de al-Sā'ib b. Yazīd, que 'Umar b. al-Jaṭṭāb ordenó a Ubayy b. Ka'b y a Tamīm al-Ḍārī que hiciesen los rezos nocturnos para las gentes con once *rak'a*-s. Dijo: "El lector del Corán había estado haciendo los rezos nocturnos con las doscientas [139] hasta el punto de que teníamos que apoyarnos en los bastones a causa de su duración, pues no nos marchábamos sino cuando ya había empezado a despuntar el alba" [140]. Este relato coincide con lo dicho por 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecho de ella!-.

---

[138] V. nº 59.

[139] Por lo que sigue más adelante (nº 82) se trata de aleyas.

[140] V. *Muwaṭṭa'*, p. 106, nº 103; 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, IV, 260-1, nº 7730; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, II, 392; al-Bayhaqī, *Sunan*, II, 495-7.

75) Dijo Mālik en el libro *Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar*: "Lo que yo tengo como seguro tocante al número de *rak'a*-s en los rezos nocturnos del mes de ramaḍān es el mismo bajo el que 'Umar reunió a los fieles: once *rak'a*-s con el *witr*. Ésta es la oración que hacía el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-". Once está próximo a trece.

76) Ha transmitido Yazīd b. Rūmān que 'Umar -¡Dios esté satisfecho de él!-, cuando reunió a la gente bajo la dirección de Ubayy, rezó con ellos veinte *rak'a*-s [141].

77) Ha transmitido Mālik, tomándolo de Nāfi', que éste dijo: "Ví con mis propios ojos a las gentes haciendo los rezos nocturnos con treinta y nueve *rak'a*-s, de las cuales tres eran del *witr* [142]".

Dijo Mālik: "Esto es lo que las gentes continuaron haciendo y lo que se hacía en la época de 'Uṯmān -¡Dios esté satisfecho de él!-".

78) Y se ha transmitido que fue lo primero que les ordenó Mu'āwiya b. Abī Sufyān -¡Dios esté satisfecho de él!-, así como que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ordenó a los lectores del Corán hacer los rezos nocturnos con treinta y nueve *rak'a*-s. Dijo 'Abd Allāh b. Abī Bakr: "Cuando nos marchábamos, teníamos que apresurarnos en comer el *saḥūr* por temor a que comenzase la mañana" [143].

79) Dijo Mālik en el libro de Ibn Ša'bān: "Es aborrecible que se retrase la recitación completa del Corán (*jatm*) al final de ramaḍān".

80) Dijeron Abū Ḥanīfa, al-Šāfi'ī y Aḥmad b. Ḥanbal: "La *ṣalāt al-tarāwīḥ* consta de cinco *tarwīḥa*-s, cada *tarwīḥa* son cuatro *rak'a*-s con dos *taslīma*-s" [144].

---

[141] V. *Muwaṭṭa'*, p. 106, nº 104.

[142] Es decir, la *ṣalāt al-tarāwīḥ* constaba de treinta y seis *rak'a*-s. Cf. *Mudawwana*, I, 222-3.

[143] Es decir, terminaban tan tarde que tenían que darse prisa en hacer la comida de madrugada, antes de que comenzase a alborear y hubiese que volver al ayuno. V. *Mudawwana*, I, 222-3 y cf. nº 56.

[144] Es decir, en este caso la oración constaría de veinte *rak'a*-s.

81) La razón del hadiz de Yazīd b. Rūmān [145] y lo escogido por Mālik [146] es el acuerdo sobre el número de *rak'a*-s de los habitantes de Medina. Nos dijeron unos ulemas que sólo la gente de Medina se caracteriza por este número, porque ellos quisieron ser iguales a la gente de La Meca [147]. Éstos hacían la circunvalación de la Ka'ba (*al-ṭawāf*) siete veces entre cada dos *tarwīḥa*-s. La gente de Medina puso, en lugar de cada circunvalación, cuatro *rak'a*-s, añadieron dieciseis *rak'a*-s e hicieron el *witr* con tres, pasando así a ser treinta y nueve *rak'a*-s [148]. Dijeron: "Ninguna otra gente que no sea la de Medina puede hacer esto, porque la gente de Medina fue ennoblecida por la emigración (*muhāŷara*) [149] del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, y porque él está enterrado allí. A causa de esto, quisieron ser iguales a la gente de La Meca, diferenciándose de los demás".

82) Nuestros compañeros han dado una respuesta acertada acerca de este asunto que coincide con las noticias (*ajbār*) que sobre él tenemos: "Es posible que 'Umar les haya ordenado hacer once *rak'a*-s, ordenándoles junto con esto hacer una recitación del Corán (*qirā'a*) extensa, de modo que el lector recitaba doscientas aleyas en cada *rak'a*, porque hacer una recitación extensa es lo mejor para la oración. Pero cuando las gentes fueron demasiado débiles para poder cumplir esto, les ordenó hacer veintitres *rak'a*-s, reduciendo así la duración de los rezos nocturnos, pero compensando la disminución del mérito con el aumento del número de *rak'a*-s. La lectura coránica se hizo entonces con la azora de "La vaca" en ocho *rak'a*-s o en doce, según el hadiz de al-A'raŷ, hadiz que ha transmitido Mālik, tomándolo de Dāwūd b. al-Ḥuṣayn, quien lo tomó de al-A'raŷ: 'Vi con mis propios ojos que ellos

---

[145] V. nº 76.

[146] V. nº 77.

[147] V. al respecto 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, IV, 261-3, nº 7731, 7736, 7737, 7738.

[148] Por cada circunvalación (*ṭawāf*) completa (hecha siete veces), ellos pusieron cuatro *rak'a*-s cada dos *tarwīḥa*-s. Como éstas eran cinco, resulta un número de veinte, que fue lo que rezó 'Umar. Añadieron dieciseis *rak'a*-s, más las tres del *witr*. Así queda explicado el número de treinta y nueve.

[149] Adopto la variante recogida en nota 4.

maldecían a los infieles en ramaḍān', añadiendo: 'El lector solía hacer la recitación con la azora de "La vaca" en ocho *rak'a*-s. Si hacía los rezos nocturnos de ramaḍān con ella en doce *rak'a*-s, las gentes se daban cuenta de que él había disminuido la recitación'. Estas tres tradiciones las recoge Mālik en su *Muwaṭṭa'* [150]".

83) Se ha dicho que el lector recitaba de treinta a veinte aleyas y ello fue así hasta el día de al-Ḥarra. Los rezos nocturnos eran muy agobiantes para ellos, por lo que hicieron disminuir la lectura del Corán y aumentaron el número de *rak'a*-s, las cuales fueron fijadas en treinta y seis y el *witr* con tres. Las cosas continuaron así.

Ordenó 'Umar b. 'Abd al-'Azīz -¡Dios esté satisfecho de él!-, durante el tiempo de su gobierno, que se recitasen en cada *rak'a* diez aleyas. Mālik consideró reprobable que se disminuyera a partir de este número o que se alargara la lectura coránica. Esto es lo que ejecutaron los *imām*-es, coincidiendo en ello la opinión de la comunidad, pues se trataba de lo mejor, desde el punto de vista de hacerles menos agobiantes los rezos.

84) Dijo el *šayj* Abū l-Qāsim: "Este número es sólo en las aleyas largas. Hay que aumentarlo en las aleyas breves". Esto se refiere sólo a la oración en común y en las mezquitas. En cuanto a quien reza solo en su intimidad, si fuese capaz de rezar con once *rak'a*-s, recitando en cada *rak'a* doscientas aleyas, ello sería lo mejor, porque el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: 'La mejor oración es un largo *qunūt*[151]'".

---

[150] V. *Ḥawādiṯ*, p. 144, nota 6; *Muwaṭṭa'*, p. 106, nº 105.

[151] V. *infra*, capítulo IX.

Capítulo VII

Trata de la separación entre dos *tarwīḥa*-s con dos *rak'a*-s breves [152].

85) Los *imām*-es tenían la costumbre de hacer una separación entre cada dos *tarwīḥa*-s mediante dos *rak'a*-s breves, rezándolas ambas de forma separada [153], o bien porque de esta forma uno se aproximaba más al número correcto de *rak'a*-s, alejándose al mismo tiempo de la posibilidad de hacer un número equivocado, o bien para que aquél a quien se le hubiera escapado una *rak'a* con el *imām* pudiese terminarla en ese periodo. Es lícito para quien lo desee hacer oraciones supererogatorias entre las dos *tarwīḥa*-s, siempre y cuando haya terminado dos *rak'a*-s y haya hecho una *taslīma*. En el caso de que permanezca de pie recitando y espere a las gentes, y cuando éstos se levanten, entre con ellos en su primer estado de sacralización (*iḥrām*) [154] o comience un nuevo *iḥrām*, eso no se debe hacer.

---

[152] La doctrina recogida aquí corresponde a *Mudawwana*, I, 224.

[153] Se refiere a que estas *rak'a*-s las debe hacer el que reza por separado.

[154] El estado de sacralización comienza en la oración con la *takbīrat al-iḥrām*: v. EI[1], IV, 658 (A.J.Wensinck).

Capítulo VIII

Trata de si el *imām* puede dirigir a las gentes en la *ṣalāt al-tarāwīḥ* con un ejemplar del Corán (*al-muṣḥaf*) [155].

86) A 'Ā'iša -¡Dios esté satisfecha de ella!- la dirigía en la oración en ramaḍān un esclavo suyo que utilizaba un ejemplar del Corán.

'Ā'iša bint Ṭalḥa ordenó a un esclavo suyo que la dirigiese en la oración con un ejemplar del Corán.

Dijo al-Zuhrī -¡Dios esté satisfecho de él!-: "Nuestros mejores hombres hacían la recitación del Corán siguiendo un ejemplar del Libro. Las gentes no dejaron de hacerlo así desde que hubo Islam". Esto lo han afirmado también Ibn Sīrīn, Yaḥyà b. Sa'īd y al-Layṯ [156].

87) Ibn al-Musayyib, por el contrario, lo niega diciendo: "Se rezaba, diciendo lo que se sabía de memoria y repitiéndolo, y no se hacía la recitación con el ejemplar del Corán". Al-Ḥasan ha dicho lo mismo: "No hay que hacer la recitación con el ejemplar del Corán, como hacen los judíos y los cristianos".

88) Se dice en el libro de Ibn Ša'bān: "Quien se sepa de memoria el Corán (*al-ḥāfiẓ*) no debe rezar siguiendo al lector que lee el ejemplar del Corán en el mes de ramaḍān". Dijo: "Que dirija la oración alguien que sepa de memoria algunas de las azoras largas o que sepa de memoria la parte del Corán llamada *al-mufaṣṣal* [157], repitiendo esto

---

[155] Es un término técnico que designa toda copia del Corán: v. EI[1], III, 798-9 (A.J. Wensinck).

[156] Es curioso que al-Ṭurṭūšī no mencione la doctrina de Mālik recogida en la *Mudawwana*, I, 223-4.

[157] Parte del Corán que, según algunos autores, comienza en la azora XLIX, según otros, en la XLV o XLVII o L, y termina con la última azora.

en el mes de ramaḍān, es preferible en mi opinión a que les dirija en la oración quien no se sabe de memoria el Corán y hace la recitación siguiendo el ejemplar del Corán. Pero si sólo se sabe de memoria una única azora, entonces considero preferible a quien lea en el ejemplar del Corán". Añadió: "Se ha dicho que en el mes de ramaḍān se ha de dirigir a las gentes en la oración siguiendo el ejemplar del Corán. Quien no se sienta capaz de hacer la recitación cuando hace las oraciones supererogatorias, reflexione un poco y, si se acordó, bien está; si no lo dejará [158] y comenzará otra azora sin hacer la *taslīma*".

[158] Traduzco conjeturalmente el verbo *jaṭrafa*.

Capítulo IX
Trata de la maldición de los infieles *(qunūt)* [159].

89) Hay dos transmisiones de Mālik en la *Mudawwana* [160] acerca del *qunūt*, que es la maldición de los infieles en ramaḍān [161].

Dijo en la *Mudawwana*: "En ramaḍān, el *qunūt* no debe hacerse ni al principio ni al final del mes, ni en una oración supererogatoria ni en el *witr* bajo ningún aspecto". Ésta es la transmisión de Ibn al-Qāsim y 'Alī b. Ziyād.

90) Ibn Wahb e Ibn Ḥabīb, tomándolo de Mālik, han transmitido que el *qunūt* es recomendable en la segunda mitad de ramaḍān y que el *imām* debe hacerlo, maldiciendo a los infieles y diciendo "Amén" a continuación. Lo mismo han dicho Ibn 'Umar, Mu'āḏ y un grupo de los Sucesores.

91) Muḥammad b. Yaḥyà refiere en la *Mudawwana*, tomándolo de Mālik, que él dijo: "(Había un *imām*) que maldecía a los infieles en ramaḍān una vez que las gentes habían hecho el *witr*. Rezó las dos *rak'a*-s, luego se levantó en la tercera y se prosternó. Una vez que hubo alzado la cabeza desde su estado de prosternación, se levantó haciendo invocaciones contra los infieles, maldiciéndoles e invocando

---

159 Sobre la evolución de esta palabra v. EI², V, 396 (A.J. Wensinck). V. también Ibn Ḥazm, *Muḥallà*, IV, 138.

160 V. ob.cit., I, 224-5; cf. al-Bayhaqī, *Sunan*, II, 497-9.

161 Un curioso eco de esta práctica se encuentra en la primera proclama napoleónica en Egipto (18 muḥarram 1213/1 julio 1798) en la que se exhortaba a los egipcios a dar gracias por la destrucción de los mamelucos, diciendo "May God conserve the glory of the Ottoman sultan! May God preserve the glory of the French Forces! God's curse on the Mamlūks!": I. Abu-Lughod, *Arab rediscovery of Europe. A study in cultural encounters* (Princeton, 1983), p. 16. V.también *Siyar*, IV, 336.

la victoria para los musulmanes, junto con otras cosas, no muchas, de menor relevancia. Tenía el *imām* una invocación (*du'ā'*) [162] conocida; al hacerla, elevaba la voz como hacía con la recitación. Esa invocación era muy bella, pero constituía una novedad, pues no existió en tiempos de Abū Bakr, 'Umar ni 'Uṯmān". [163]

92) Dijo Ibn al-Qāsim: "Mālik lo censuraba de forma enérgica"[164]. Dijo: "No creo que se deba hacer". Dijo Muḥammad b. Yaḥyà, tomándolo de Mālik: "Las gentes hacían esa invocación la decimoquinta noche del mes".

93) Dijeron Abū Ḥanīfa y Aḥmad: "Es preferible hacer el *qunūt* en el *witr* a lo largo de todo el año". Dijo al-Šāfi'ī: "Es preferible hacerlo en la segunda mitad del mes de ramaḍān". Abū Ḥanīfa alegó como prueba lo que ha transmitido Ubayy b. Ka'b: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- hacía el *witr* con tres aleyas, 'Loa el nombre de tu Señor, el Altísimo', 'Di: ¡oh, incrédulos!', 'Di: El es Dios, es único'[165], y hacía el *qunūt* en la tercera antes de la prosternación" [166].

La razón de que haya quien considera que es mejor la segunda mitad de ramaḍān para hacer el *qunūt* se debe a lo que se ha transmitido de que Ubayy rezó con las gentes en la primera mitad y no hizo el *qunūt*; después, habiéndose puesto enfermo, hizo la oración en su lugar Mu'āḏ, quien hizo el *qunūt*.

94) Ha sido transmitido que 'Umar -¡Dios esté satisfecho de él!- reunió a las gentes bajo la dirección de Ubayy b. Ka'b, quien hizo con ellos los rezos nocturnos de ramaḍān durante veinte noches sin hacer el *qunūt* más que en la segunda mitad. Se alcanzó así un acuerdo a partir de estos dos hadices y de la conducta del resto de los Compañeros

---

[162] V. EI², II, 632-4 (L. Gardet).

[163] No encuentro este texto en el apartado de la *Mudawwana* titulado *fī qunūt ramaḍān wa-witri-hi* (I, 224-5).

[164] Se refiere a la invocación.

[165] Corán, LXXXVII, 1; CIX, 1; CXII, 1.

[166] V. *Ḥawādiṯ*, p. 151, nota 8.

de Muḥammad, quienes no censuraron a ninguno de los dos, aduciendo que el *qunūt* estaba prescrito en la segunda mitad, como en el caso de la oración de la mañana en la que el *qunūt* ha quedado circunscrito a la última *rak'a* [167].

95) El sentido de la tercera transmisión [168] es lo que dijo Mālik de que él no vio que se hiciera en Medina, porque se trata de una oración de *witr* y el *qunūt* no está legislado en ella como en el Magrib[169].

Respecto a lo que adujo Abū Ḥanīfa como prueba, dijo Abū Dāwūd: "Lo que se dice acerca del *qunūt* en este hadiz no es correcto"[170], según lo que hemos puesto de relieve en lo que ya hemos dicho.

96) Éste es el conjunto de las disposiciones de los rezos nocturnos de ramaḍān, cuál fue su origen y cómo fueron establecidos y lo que acerca de ellos se ha transmitido tomándolo del Enviado de Dios -¡sobre él sea la paz!-, de sus Compañeros, de los Sucesores y de los demás *imām*-es bien guiados, según lo que han recogido en sus obras Mālik, al-Bujārī, Muslim, al-Nasā'ī y Abū Dāwūd, así como según lo recogido en las demás obras y compilaciones jurídicas de los musulmanes, en las que nadie ha transmitido ninguna de las innovaciones que la gente ha inventado, como elevar (*naṣb*) los púlpitos (*minbar*) [171] durante la recitación íntegra del Corán (*jatm*), la narración de historias (*qaṣaṣ*) y la invocación (*du'ā'*). Por el contrario, la prohibición de estas innovaciones queda verificada en lo que transmiten, según diremos a continuación.

---

[167] V. *Ḥawādiṯ*, p. 152, nota 6 (SAD). Existe al respecto una tradición según la cual el Profeta estuvo invocando a Dios, durante un mes, después de la *ṣalāt al-ṣubḥ* contra las tribus de Ri'l y Ḏakwān que habían matado a los *qurrā'* cerca de Bi'r Ma'ūna: v. EI[1], II, 1184, s.v. *kunūt* (A.J.Wensinck).

[168] Creo que se refiere al nº 91.

[169] El pasaje es ambiguo. Puede referirse tanto a una discrepancia entre las prácticas de Medina y el Magrib, como a una discrepancia entre la oración de *witr* y la *ṣalāt al-magrib*.

[170] V. *Ḥawādiṯ*, p. 152, nota 13 y cf. nº 93.

[171] V. EI[1], III, 567-9 (E. Díez).

Capítulo X

Trata de las innovaciones introducidas en la recitación íntegra del Corán del mes de ramaḍān.

97) Por lo que se refiere a lo que la gente ha innovado de pronunciar sermones (*juṭab*) [172] al final de la recitación íntegra del Corán (*jatm*) [173], dijo Mālik: "La recitación íntegra del Corán no es *sunna* para los rezos nocturnos de ramaḍān" [174]. Mālik censuró a los *imām*-es el hecho de que uno de ellos empezase a hacer la lectura coránica en un pasaje distinto de aquél al que había llegado el anterior *imām* [175].

Ha afirmado Mālik en la *Mudawwana* [176]: "Lo prescrito en ramaḍān es la oración [177], no el narrar historias (*qaṣaṣ*) [178] ni la invocación (*du'ā'*)".

Considerad -¡Dios tenga misericordia de vosotros!- que Mālik prohibió que en ramaḍān alguien contase historias junto con la

---

[172] Se trata del sermón que se hace durante la oración del viernes o en ocasiones especiales. En éstas la oración precede a la *juṭba*, contrariamente a lo que sucede el viernes. Entre las prescripciones obligatorias de la *juṭba* está la invocación en favor de los fieles y la recitación de una parte del Corán. V. EI², V, 76-7 (A.J. Wensinck).

[173] Es un término técnico que designa la recitación íntegra del Corán. Se considera un acto lleno de mérito, sobre todo si se hace en poco tiempo. V. EI², IV, 1144, s.v. *khatma* (Fr. Buhl).

[174] V. *Mudawwana*, I, 223-4.

[175] V. *Mudawwana*, I, 223-4.

[176] V. ob.cit., I, 222-3.

[177] Se refiere a la *ṣalāt al-tarāwīḥ*.

[178] El término *qaṣaṣ* designa la acción de narrar *qiṣṣa*, pl. *qiṣaṣ*, es decir, los sermones populares o relatos edificantes dirigidos al pueblo. En la Parte cuarta, capítulo VII, se trata más extensamente este tema.

invocación, diciendo que la práctica de Medina fue tan sólo la *ṣalāt al-tarāwīḥ*, sin historias ni invocación.

98) Refiere Muḥammad b. Aḥmad en la *Mustajraŷa* tomándolo de Ibn al-Qāsim: "Se le preguntó a Mālik acerca de aquél que hace la la lectura del Corán, recitándolo completo, y a continuación hace la invocación, y su respuesta fue: "No he oído que se haga la invocación durante la recitación íntegra del Corán. No es una práctica de la gente". Esta cuestión ha sido tratada también por Ibn Ša'bān, tomándola de Mālik, en el *Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar*, y por el *šayj* Abū l-Ḥasan al-Qābisī de Qayrawān, ciudad que ha sido la sede del saber religioso (*'ilm*) en el Magrib, quien la mencionó en el *Kitāb al-mumahhad*: en su época no hubo entre los alfaquíes del Magrib otro más sabio que él.

99) Lo más importante de esto es una cuestión que Mālik afirmó en el *Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar*: "No está mal que la gente se reúna para la lectura del Corán junto a quien les recite o a quien les explique lo que recita". Añadió: "Es aborrecible hacer la invocación una vez que hayan terminado". Esta expresión "es aborrecible" es lo máximo a lo que se llega en la desaprobación de los asuntos innovados.

100) Y ha transmitido Ibn al-Qāsim también, tomándolo de Mālik, que Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān vio a un hombre que estaba de pie junto al púlpito (*minbar*) haciendo la invocación (*du'ā'*), al tiempo que elevaba ambas manos, y expresó su desaprobación, diciendo: "No hagas el *taqlīṣ* de los judíos". Explicó Mālik: "El *taqlīṣ* consiste en alzar la voz cuando se hace la invocación y en elevar ambas manos" [179].

Ibn al-Qāsim refiere también lo siguiente: "Preguntaron a Mālik qué opinión le merecía el que las gentes hiciesen la invocación mientras entraban y salían de la mezquita, permaneciendo de pie mientras lo hacían. Contestó: 'Se trata de una innovación y lo desapruebo totalmente'".

---

[179] V. al respecto Fierro, "La polémique à propos de *raf' al-yadayn fī l-ṣalāt*", pp. 72, y Kister, "'Do not assimilate yourselves'", p. 332 y nota 40.

Algunos de mis compañeros han explicado: "Sin duda, se refería a que las gentes permaneciesen de pie para la invocación[180], pues por lo que se refiere a hacer la invocación mientras ellos entran y salen, es decir, mientras caminan, es completamente lícito, porque acerca de ello han llegado tradiciones tomándolas del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-".

101) Dijo: "Preguntaron a Mālik acerca de hacer el *takbīr* [181] tras las oraciones en tierra enemiga y respondió: 'No he oído nada acerca de esto, pero sin duda es algo que han innovado los 'abbāsíes'. Le dijeron: 'En algunos países hacen el *takbīr* en la última parte de las oraciones *al-magrib* y *al-ṣubḥ*'. Exclamó: 'Ello se incluye entre lo que han innovado'. Preguntaron a Mālik acerca de aquél que hace la invocación tras la oración estando de pie y contestó: 'No actúa de forma correcta y no me gusta que alguien lo haga'".

---

[180] Lo admitido de forma general para la invocación es que se haga durante la prosternación o estando de pie. Mālik parece inclinarse por lo primero.

[181] Pronunciación de la fórmula *Allāh akbar*, "Dios es grande".

Capítulo XI

Trata de hacia dónde está orientado el principio que informa lo expuesto anteriormente.

102) Has de saber que la expresión en torno a la cual gira esta parte no es otra que "la prohibición de los caminos que conducen a la perdición" (*ḥimāyat al-ḏarā'i'*) [182], para que ni los preceptos obligatorios ni los usos establecidos (*al-sunan al-musannana*) aumenten y que no se crea que las oraciones supererogatorias, porque se hagan una vez, ya por ello son *sunan* fijados en un tiempo determinado. Todo aquel que ha negado este principio en general ha estado de acuerdo con él en los detalles[183].

Vamos a exponer en primer lugar cómo Abū Ḥanīfa y al-Šāfi'ī están de acuerdo con Mālik sobre este principio. Así, Mālik aborrecía el ayuno de seis días de šawwāl [184] y Abū Ḥanīfa coincidió en ello diciendo: "No considero recomendable dicho ayuno". Sin embargo, al-Šāfi'ī fue de la opinión contraria: "El ayuno de seis días es recomendable". El hadiz que se aduce al respecto lo transmitió al-Bujārī: el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "Quien haya ayunado en ramaḍān, continuando el ayuno durante seis días de šawwāl, es como si hubiese ayunado para siempre" [185].

---

[182] V. Fierro, "El principio mālikí *sadd al-ḏarā'i'*".

[183] Entiendo este pasaje en el sentido de que aquellos que, en términos generales, no estaban de acuerdo con el principio de la prohibición de los *ḏarā'i'*, lo utilizaron, sin embargo, en determinadas circunstancias.

[184] Es el mes que sigue al de ramaḍān. El ayuno se puede hacer en días separados, pero se suelen escoger los seis días consecutivos después de la fiesta de la ruptura del ayuno: EI[1], IV, 355 (A.J. Wensick).

[185] V. *Conc.*, III, 614; *Ḥawādiṯ*, p. 158, nota 5. El hadiz no aparece en la compilación de al-Bujārī.

103) Mālik y Abū Ḥanīfa, por su parte, no alegaron más argumento que éste: "Dicha obligación lleva al exceso de preceptos. Vienen los beduinos y los niños crecen y si ellos viesen que los parientes y los tíos paternos perseveran en tal ayuno, creerían que se trata de un precepto obligatorio".

104) De esta forma, el ayuno de los cristianos [186] llegó progresivamente a ser de cincuenta días. Dios Altísimo les impuso como precepto obligatorio el ayuno del mes de ramaḍān, como resulta evidente por Su aleya: "Se os prescribe el ayuno, de idéntica manera a cómo se prescribió a quienes os precedieron"[187]. Así lo mantuvieron durante algún tiempo, pero llegó a ser demasiado duro para ellos, tal vez porque les tocó en una época de intenso calor o de mucho frío, perjudicándoles en sus viajes y causándoles trastornos en sus formas de vida. La opinión de sus ulemas y de sus jefes fue unánime al decidir que fijarían para que hiciesen el ayuno una estación del año entre el invierno y el estío y lo establecieron en primavera, añadiéndole diez días como expiación por el cambio que habían hecho, de modo que el ayuno pasó a ser de cuarenta días. Al cabo del tiempo, enfermó un rey de los cristianos y prometieron a Dios que, si se curaba, añadirían al ayuno de cuarenta días una semana y, habiéndose curado, así lo hicieron. Tras su muerte, les gobernó otro rey que pensó: "¿Y si lo redondeáramos en cincuenta días?". Lo han transmitido al-Ḥasan, al-Šaʿbī y un grupo de ulemas.

El hadiz de ʿUṯmān que trata acerca de hacer la oración completa cuando se viaja incide sobre lo mismo, según hemos ya explicado [188].

105) Por lo que se refiere a al-Šāfiʿī, está de acuerdo con Mālik en que la *uḍḥiyya* es una práctica recomendable (*sunna*), mientras que Abū Ḥanīfa difiere de ambos, sosteniendo que es obligatoria. Los discípulos de Mālik y de al-Šāfiʿī alegan de forma conjunta los

---

[186] Se refiere claramente a los coptos, de quienes son bien conocidas la frecuencia y extensión de sus ayunos.

[187] Corán II, 179/183.

[188] V. nº 41.

argumentos que hemos mencionado en el capítulo tercero, acerca del abandono por parte de Abū Bakr, 'Umar, Ŷābir e Ibn 'Abbās de la *uḍḥiyya* por temor a que las gentes creyesen que era obligatoria.

Estos tres *imām*-es, que son tres pilares para la gente del Islam, no siguieron una *sunna* establecida procedente del Enviado -¡Dios lo bendiga y salve!-. ¿Por qué entonces no va a ser lícito que nosotros dejemos de hacer los sermones y de elevar los púlpitos (*minbar*) durante la recitación íntegra del Corán, por miedo a que las gentes crean que el sermón después de la recitación íntegra del Corán es *sunna* firmemente establecida, como lo son las otras dos cosas [189] - nos referimos al *jatm* y al ayuno -? En realidad, el Enviado -¡Dios lo bendiga y salve!- tan sólo estableció que se hiciesen los rezos nocturnos de ramaḍān, así como la lectura del Corán en dicho mes de esa forma.

Por ello, Ibn Ša'bān, al citar en su libro un grupo de estas innovaciones, anotó: "...Mālik las aborrecía por temor a que se llegase a considerar obligatorio el hacerlas, hasta el punto de tomarlas como algo prescrito en tiempos pasados".

106) No es esto algo que sea una mera apreciación nuestra. Por el contrario, aquello sobre lo que ponemos en guardia existe realmente. Hoy en día, la mayor parte de los musulmanes creen firmemente que el Enviado de Dios -¡sobre él sea la paz!- tan sólo legisló los rezos nocturnos de ramaḍān de esa forma, cuyo abandono es una innovación, sin tener en cuenta que el Enviado de Dios -¡sobre él sea la paz!- no se reunió con las gentes en ramaḍān más que dos noches, que ningún musulmán transmitió el número de *rak'a*-s y que no hubo invocación ni sermón, como hemos explicado. La doctrina que proponemos es la más fácil, porque en ella no hay abandono de la *sunna*, mientras que en el abandono del ayuno de seis días en el mes de šawwāl y en el abandono de la *uḍḥiyya*, hay abandono de los *sunan*, por lo que lo más acertado es la desaprobación.

107) Si se mostrase en desacuerdo con nosotros alguno de los discípulos de Abū Ḥanīfa, al-Šāfi'ī o Mālik, de esos que no estudian en profundidad los arcanos de la doctrina ni los aspectos más profundos de

---

[189] Sigo la lectura recogida en nota 2.

los fundamentos, y que no han ido a cerciorarse consultando las obras completas, sino que tan sólo echaron un vistazo a las obras secundarias y a las parciales, diciendo que esto es una oración rememoradora (*ḏikr*) de Dios Altísimo, una alabanza (*taḥmīd*), una loa, una invocación y un reunirse de los musulmanes en la obediencia a Dios en el que se da fe pública de las leyes del Islam, y que por tanto es conveniente que sea tan legítimo y recomendable como los mismos rezos nocturnos, replicamos entonces: "Esto se rebate fácilmente utilizando argumentos sobre los que nada podéis oponer, como es el ayuno de los seis días de šawwāl según el principio de Abū Ḥanīfa y el abandono de la *uḍḥiyya* según el principio de al-Šāfi'ī y que, aun tratándose de obras buenas y actos devotos y ritos y deberes religiosos, hayan sido abandonados, porque sentir temor a cometer una innovación es mejor que hacerla".

108) Hemos de añadir a continuación: "El carácter de recomendable de la rememoración (*ḏikr*) y de la loa está condicionado de igual modo que lo está en el caso del ayuno y de la *uḍḥiyya*, y de la misma manera que la recitación del Corán durante la prosternación, la inclinación y la pronunciación de la *šahāda* (No hay más dios que Dios y Muḥammad es el Enviado de Dios) es una innovación, aunque bajo otras circunstancias es un acto devoto. La recitación del Corán durante el día se estropea [190] con el sermón y la invocación por la mañana. Quien hizo la recitación íntegra del Corán durante la noche y luego levantó su púlpito (*minbar*) y pronunció un sermón y una invocación durante el día, ése es sin duda un innovador, aunque lo que esté haciendo sea rememorar a Dios Altísimo e invocarlo. También se estropea con el sermón y la invocación al comienzo del mes. Si las gentes elevan sus púlpitos para pronunciar sermones y hacer invocaciones en la primera noche de ramaḍān, incitando a los musulmanes al ayuno y a los rezos nocturnos de ese mes y a reunir las fuerzas necesarias para cumplir con las prácticas piadosas tanto durante la noche como durante el día, ello es un hecho innovado que hay que prohibir. Esto es lo más parecido a lo que habéis planteado, pues las gentes, al comienzo del mes de ramaḍān, están más necesitadas de sermones, de la invocación, y de recibir amonestaciones para que sirvan

[190] Traducción conjetural.

a su Señor durante dicho mes, que de las mismas cosas al final del mes.

109) Atestiguan esto también los principios fundamentales de la ley divina. ¿No te has dado cuenta de que, en ocasión de los días de la ruptura del ayuno y de la Fiesta de los Sacrificios, se ha establecido el sermón que se hace durante tales festividades al comienzo del día? Se hace el sermón por la mañana temprano del día de la Fiesta de los Sacrificios, de forma que las gentes conozcan perfectamente cuáles deben ser las ceremonias, los sacrificios y las ofrendas. Por tanto, si hacer aquello al comienzo del mes no es lícito, con tanta más razón no lo es cuando va a terminar.

Capítulo XII
La divulgación de un hecho no demuestra que sea lícito. [191]

110) Un grupo del vulgo y de la gente de la imitación (*al-taqlīd*) [192] argumentaron que este asunto [193] estaba generalizado y divulgado en las provincias de los musulmanes y en las regiones de la tierra, llegando a afirmar uno de esos necios que Qayrawān era la sede del saber religioso (*'ilm*) en el Magrib, y que estas prácticas no han cesado de propagarse allí, sin que haya quien las censure.

La réplica que hacemos es que la divulgación y propagación de un hecho no demuestran que éste sea lícito, de la misma forma que su ocultación no demuestra que sea algo prohibido.

¿Acaso no ves que la venta de habas preparadas en su cáscara se propaga por las regiones de los musulmanes, siendo así que según al-Šāfi'ī no es lícita?

¿Acaso no se está volviendo corriente que la gente alquile los servicios de otra persona para que haga por ella la peregrinación [194], siendo como es ilícito según Abū Ḥanīfa?

¿Acaso no se divulga entre los musulmanes el *iqti'āṭ* de los turbantes, siendo como es una innovación censurable? El *iqti'āṭ* es enrollarse el turbante (*'amāma*) alrededor de la cabeza sin pasar el extremo bajo el mentón.

---

[191] Sigo en este caso el texto de la edición de Talbi.

[192] Designa a quienes no practican el esfuerzo personal de interpretación (*iŷtihād*), limitándose a seguir lo establecido por autoridades precedentes. V. EI[1], IV, 661-2 (J. Schacht).

[193] Es decir, elevar los púlpitos (*minbar*-es) durante la recitación íntegra del Corán y desde allí narrar historias y hacer la invocación.

[194] La ley preve la posibilidad de alquilar los servicios de una persona para que reemplace a otra en la peregrinación, pero sólo para determinadas categorías de musulmanes, por ejemplo, los enfermos y los viejos. V. II, apartado 3.9.1.

111) Vio Muŷāhid a un hombre que se había puesto el turbante sin haber pasado el extremo bajo el mentón y exclamó: "!Eso es ponerse el turbante como hace Satán!", refiriéndose al turbante de Satán, que es como los turbantes de la tribu de Lot y de los habitantes de las *mu'tafikāt* [195].

Ha transmitido Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyà al-Ṣūlī en su obra *Garīb al-ḥadīṯ* que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ordenó que había que pasar el extremo del turbante bajo el mentón llevándolo hasta la otra espalda (*al-talaḥḥī*) y prohibió el *iqti'āṭ*. Cuando alguien enrolla el turbante en torno a su cabeza sin anudarlo bajo el mentón se dice *iqta'aṭa-hā*, lo que está prohibido; cuando le da una vuelta bajo el mentón se dice *talaḥḥa-hā* y esto es lo que está atestiguado.[196]

112) ¿Acaso no está generalizado en el mundo musulmán el arrastrar el vestido por debajo de los tobillos, siendo como es algo prohibido, no lícito?

113) ¿Acaso no se está generalizando en el Magrib envolverse (*al-taqannu'*) en el vestido, cubriendo la cabeza, siendo como son los habitantes del Magrib adeptos de la doctrina de Mālik b. Anas? Se le preguntó a Mālik acerca del *taqannu'* y dijo: "Si se hace a causa del calor o por el frío o por alguna otra excusa, no hay nada malo en ello, pero si es por un motivo distinto de los expuestos, no se puede hacer". Dijo: "Abū l-Naḍar lo hacía tan sólo cuando el calor lo agobiaba". Dijo: "Vio Sukayna - o Fāṭima - bint al-Ḥusayn a uno de sus hijos que se había envuelto hasta la cabeza y le recriminó, diciendo: 'Descubre la cabeza, porque llevarla cubierta induce a sospecha durante la noche y durante el día es bajeza'". Dijo Mālik: "Yo lo considero aborrecible si no hay una buena razón para hacerlo. Aunque no tengo conocimiento de que sea algo prohibido, sin embargo, no es propio de la forma de vestirse de los mejores hombres" [197].

---

[195] Designa a las ciudades que fueron destruidas junto con Sodoma y Gomorra. Este pasaje aparece como cita de *Ḥawādiṯ* en Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 198-9.

[196] Cita de *Ḥawādiṯ* en *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 134.

[197] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, pp. 227-8.

Se trata como puedes ver de una innovación censurable que actualmente se ha convertido en *sunna* en los mejores hombres. Se ha transmitido tomándolo de Abū Bakr al-Ṣiddīq -¡Dios esté satisfecho de él!- que él manifestó: "Desde que me convertí al Islam, no he entrado nunca en la letrina sin velarme la cabeza por pudor hacia mi Señor"[198].

114) La mayor parte de las cosas que hace la gente de tu tiempo no se basa en el ejemplo de la vida del Profeta. ¿Cómo no va a ser así? Ya hemos contado lo que respondió Abū l-Dardā' en aquella ocasión en que entró a presencia de Umm al-Dardā' encolerizado y ella le preguntó: "¿Qué te pasa?, siendo su respuesta: "¡Por Dios!, no reconozco en lo que ellos hacen ninguna de las prescripciones de Muḥammad -¡Dios lo bendiga y salve!- excepto que hacen la oración en común" [199], así como las otras tradiciones que hemos recogido en el mismo capítulo. Si lo único que perduró entre ellos del ejemplo de la vida del Profeta fue la oración en común, ¿cómo no iban a ser la mayor parte de las cosas que hacían innovaciones?

115) Por lo que se refiere a aquél que adujo el ejemplo de los habitantes de Qayrawān [200], ése es un necio [201] que convoca a actuar sin reflexionar. A esos necios se les debe decir: "Mālik b. Anas consideró el consenso (*iŷmā'*) de la gente de Medina como argumento decisivo y de autoridad (*ḥuŷŷa*) [202] y no se lo aceptaron los alfaquíes de las otras ciudades. Y eso que se trataba del país del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, del recinto de la revelación, de la sede de la profecía y de la mina del saber religioso. Si sucedió esto tratándose de Medina, ¿qué decir de Qayrawān? Además, sólo se podría aducir ese argumento si vosotros probáseis que los ulemas de Qayrawān emitieron un dictamen jurídico (fetua) en este sentido, ya que hay que seguir el ejemplo de los ulemas, no del vulgo. Pero los ulemas nunca han

---

[198] V. *Ḥawādiṯ*, p. 168, nota 4 (sin localizar).

[199] V. *supra* nº 35.

[200] V. nº 110.

[201] Sigo la lectura de Talbi.

[202] Para este término, v. EI², III, 562-3 (L. Gardet).

transmitido algo parecido. Eso tan sólo lo hacen el vulgo y la gente baja y mi censura recae sobre ellos del mismo modo que sobre vosotros. La demostración de lo que digo es que los dictámenes jurídicos que hubo en Qayrawān tuvieron que ser según la doctrina de la gente de Medina, pues los habitantes de Qayrawān se han contado entre las gentes que más enérgicamente se han aferrado a la escuela de Mālik. Los ulemas de Qayrawān hacen los rezos nocturnos de ramaḍān en sus casas a causa de lo que afirmó Mālik -¡Dios esté satisfecho de él!-: "Considero que es mejor que quien pueda hacerlo haga los rezos nocturnos en su casa".

116) Lo que predominaba en ellos era el temor de Dios y la sumisión. Se les dijo en la *Mudawwana*: "En ramaḍān no se deben contar historias (*qaṣaṣ*) con la invocación". Queda lejos de su condición que inventaran algo parecido a esta innovación, que elevaran los púlpitos (*minbar*) y que hicieran el sermón tras la recitación íntegra del Corán. Si hubiera sido así, sin duda alguna ello se hubiera generalizado y divulgado y los estudiosos del saber religioso lo habrían registrado, junto con la opinión contraria de los predecesores, y ello habría llegado hasta nuestra época. Si no lo ha registrado nadie de entre aquellos que sirven de fundamento en el que apoyarse, ni nadie de entre aquellos que se cuentan entre los ulemas, podemos tener la certidumbre de que se trata de cuentos del vulgo y de los viles.

117) A continuación se les dice: "¿En qué os distinguís de quien os imita, utilizando un argumento del mismo género, diciéndoos que Córdoba es más importante que Qayrawān y que ella es la sede del saber religioso, de la ciencia y del califato, siendo más excelente que Qayrawān a causa de haber sido sede del califato, y sin embargo no se tiene conocimiento de que en ella haya habido nunca ni sermón ni púlpito (*minbar*) ni invocación ni de que las gentes se hayan reunido nunca para la recitación completa del Corán durante ramaḍān?".

118) Si alguien preguntara: "¿Acaso peca quien actúa de esa forma (reuniéndose para el *jatm*)?", se contesta: "Aunque su intención sea hacer esto manteniéndose al margen del alboroto, en el caso de que tan sólo haya hombres o bien hombres y mujeres que están aislados unos de otros mientras escuchan el *ḏikr*, sin que las leyes del

Misericordioso sean mancilladas, aun así no deja de ser la innovación que Mālik consideró aborrecible. Y en el caso de que ello transcurra como sucede actualmente, mezclándose los hombres y las mujeres, poniéndose sus cuerpos en contacto, estrechando (a las mujeres) aquellos cuyo corazón está corrompido de entre las gentes dudosas, abrazándose unos a otros, sucediendo cosas como lo que se nos contó de que un hombre fue encontrado teniendo comercio carnal con una mujer, mientras ambos permanecían de pie en medio de la aglomeración de la gente, o como el caso que me refirió una mujer de que un hombre quiso abusar de ella, no mediando entre ellos más que el vestido [203], y otros casos parecidos de libertinaje y promiscuidad, ello es cometer una inmoralidad, como es inmoral todo aquello que sea motivo para que las gentes se reúnan.

119) Y si argumentaran: "¿Acaso no ha transmitido 'Abd al-Razzāq en el *Tafsīr* que Anas b. Mālik, cuando quería hacer la recitación íntegra del Corán, reunía a su familia?", contestamos: "Ésta es la prueba decisiva (*ḥuŷŷa*) contra vosotros. En efecto, él rezaba en su casa y reunía a su gente durante la recitación íntegra del Corán. ¿Qué tiene esto que ver con el hecho de que levantéis los púlpitos (*minbar*) y de que embellezcáis los sermones con falsedades al comienzo de las grandes fiestas y con que los hombres y las mujeres, los chiquillos y el populacho se mezclen unos con otros y con que los alaridos y los gritos se multipliquen y con que todo transcurra en desorden y confusión, de modo que la magnificencia del Islam y la solemnidad de la fe desaparecen? Además, 'Abd al-Razzāq no ha transmitido que Anas hiciese la invocación, sino que reunió a su gente. Con esto es suficiente." [204]

120) En el mismo orden de cosas, 'Umar oyó a un hombre exclamar: "¡Cuán excelente es el color amarillo del agua de los brazos de ella!", refiriéndose al agua en la que una mujer había estado haciendo sus abluciones, dejando en ella rastros de azafrán. 'Umar lo

---

[203] Cf. nº 51.

[204] V. *Bā'iṯ*, p. 40.

hizo azotar [205]. Se ha transmitido que 'Umar prohibió al hombre que se sentase en el lugar donde había estado sentada la mujer en el instante inmediatamente después de que ella se hubiera levantado.

121) Todo aquél que profesa el principio de cerrar los caminos que pueden conducir a consecuencias peligrosas (*ḏarā'i'*), lo que diga irá necesariamente acompañado de esta consecuencia[206]. Aquél de entre los ulemas que haya rechazado dicho principio, aun así tendrá necesariamente que desaprobarlo a causa de la promiscuidad que se establece en su transcurso entre hombres y mujeres.

---

[205] En este relato parece hacerse alusión a la menstruación de la mujer.

[206] Es decir, la prohibición de reunirse durante el *jatm*.

Capítulo XIII

En el que se explica de dónde procede la corrupción (*fasād*) entre los musulmanes del vulgo.

122) Ha transmitido Muslim en su *Ṣaḥīḥ* que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "Dios no hará desaparecer el saber religioso (*'ilm*) quitándoselo directamente a los hombres, sino que lo hará desaparecer mediante la desaparición de los ulemas, de modo que, cuando ya no quede ninguno, entonces los hombres tomarán por jefes a ignorantes que, al ser preguntados, dictaminarán sin el menor saber, extraviándose a sí mismos y extraviando a los demás" [207].

Reflexionad sobre este hadiz, pues es un indicio de que las gentes nunca serán castigadas por causa de sus ulemas, sino que lo serán porque, cuando hayan muerto sus ulemas, emitirá dictámenes jurídicos quien no posee ciencia y, por su culpa, ellos serán castigados. 'Umar ha formulado esta idea de la forma siguiente: "Una persona de confianza nunca ha traicionado, pero si se consideró que era una persona de confianza quien no lo era, ése acabó traicionando".

123) Por nuestra parte, decimos: "Un ulema nunca ha innovado, pero si se pidió un dictamen jurídico a quien no poseía saber religioso, las gentes serán castigadas por su culpa. Ése se extravió a sí mismo y extravió a los demás".

En el mismo sentido está lo que hizo Rabī'a. Dijo Mālik: "En cierta ocasión Rabī'a estaba llorando a lágrima viva y le preguntaron: '¿Te ha ocurrido alguna desgracia?'. Respondió: 'No, lo que me aflige es que se pide que emita dictámenes jurídicos a quien no posee saber religioso' [208]".

---

[207] V. *Conc.*, V, 236-7; *Bida'*, XII, 26 y cf. III, 8, 10; *Ḥawādiṯ*, p. 174, nota 7 (SM, SB).

[208] V. *I'tiṣām*, II, 173 y cf. nº 259.

Ha transmitido al-Bujārī en su *Ṣaḥīḥ* tomándolo de Abū Hurayra que el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- dijo: "Antes de la Hora, habrá años [209] de mentiras. En ellos, el mentiroso dirá la verdad, el verídico mentirá; en ellos, el hombre de confianza traicionará y el que es traidor será considerado un hombre de confianza y el *ruwaybaḍa* hablará como si fuera un ser dotado de razón" [210]. Dijo Abū 'Ubayda: "El *ruwaybaḍa* es el hombre necio y mezquino que habla de asuntos vulgares".

124) Se ha transmitido lo siguiente, tomándolo de 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!-: "He sabido cuando perecerán las gentes. Pero si cuando la jurisprudencia (*fiqh*) proceda del pequeño, el grande le desobedece, y si cuando la jurisprudencia proceda del grande, el pequeño la acata, ambos estarán en la buena senda" [211]. Dijo 'Abd Allāh b. Mas'ūd: "Las gentes no dejarán de estar bien mientras tomen el saber religioso de quienes son más grandes que ellos, pero si lo toman de quienes son más pequeños y peores que ellos, perecerán".

125) Discuten los ulemas acerca de lo que quiso decir 'Umar con el término "pequeños" [212]. Por lo que se refiere a 'Abd Allāh b. al-Mubārak, afirmó: "Los pequeños son los innovadores". Por su parte, Abū Bakr b. Ṯābit al-Jaṭīb al-Ḥāfiẓ afirmó: "Se refería sin duda con dicha palabra a los niños", añadiendo que en ello hay una incitación a la instrucción en la niñez, como en esta otra afirmación de 'Umar -¡Dios esté satisfecho de él!-: "Estudiad el derecho antes de ser proclamados jefes" [213], es decir, si no os instruisteis cuando érais pequeños hasta ser proclamados jefes, la falta de instrucción hará que os avergoncéis y tendréis que tomar el saber religioso de quienes son más pequeños que vosotros.

---

[209] Sigo la lectura de Talbi.

[210] V. *Ḥawādiṯ*, p. 175, nota 14, donde se señala que este hadiz no está recogido en la compilación de al-Bujārī. V. también *I'tiṣām*, II, 173-4.

[211] V. *Ḥawādiṯ*, p. 176, nota 7 (sin localizar); *I'tiṣām*, II, 174.

[212] V. al respecto 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, XI, 246-7, nº 20446.

[213] V. *Ḥawādiṯ*, p. 177, nota 4.

Nuestro maestro, el cadí Abū l-Walīd, dijo: "Es posible que el significado de 'los pequeños' sea 'quienes no tienen saber religioso' y no los pequeños en edad, porque 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- consultaba a los jóvenes en edad. En efecto, los lectores del Corán que le aconsejaban eran gente madura, pero también mozos. Es posible que él se refiriese con 'los pequeños' a quienes no tienen poder ni rango: no sucede esto sino cuando se deja de lado la religión y la hombría de bien (*muruwwa*), mientras que quien conserva ambas es inevitable que su situación se eleve y que su poder crezca".

126) Se ha transmitido lo siguiente, tomándolo de Makḥūl: "El estudio del derecho (*fiqh*) por parte de la gente baja significa la corrupción de la vida terrena, y, por parte de la chusma, la corrupción de la religión".

Dijo al-Firyābī: "Cuando Sufyān al-Ṯawrī vio que estos nabateos escribían el saber religioso, se le alteró el rostro. Le dije: '¡Oh, Abū 'Abd Allāh!, me he dado cuenta de que, al ver a éstos escribir el saber religioso, se te ha mudado el color'. Contestó: 'El saber religioso está entre los árabes y en los amos de la gente. Si se separa de ellos y se vuelve hacia éstos - es decir, los nabateos y la chusma- la religión se verá alterada'. [214]

127) Dijo Sufyān: "Hemos buscado refugio en Dios para que nos librara del mal producido por la tentación (*fitna*) del ulema y del mal producido por la tentación (*fitna*) del devoto ignorante, pues las tentaciones de ambos es una sola para todo aquél que se deje tentar".

128) Dijo Wahb b. Munabbih: "Las consecuencias que producen el acopio de riquezas y el deseo desmedido de poder cuando permanecen entre las buenas obras del hombre, son como las consecuencias que producen dos lobos hambrientos que cayeron en un redil en el que había ovejas y que pasaron la noche merodeando hasta que amaneció" [215].

---

[214] V. *I'tiṣām*, II, 175. Sobre la imagen negativa de los nabateos, v. Ibn al-Ŷawzī, *Mawḍū'āt*, II, 42.

[215] V. Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷāmi'*, I, 168.

Dijo Sufyān al-Ṯawrī: "Hubo un tiempo en que eran los hombres mejores y los más excelentes quienes se enfrentaban a los emires de entonces, ordenándoles el bien y prohibiéndoles el mal, mientras que los otros permanecían en sus casas, sin que se recurriese a ellos y sin que se les recordase. Así continuamos hasta que los que se dirigían a los emires y les ordenaban el bien fueron los peores hombres y los que permanecían en sus casas fueron los mejores".

129) Dijo Muḥammad b. Saḥnūn: "Tenía cierto ulema un hermano que iba por la noche a ver al cadí y al gobernador para saludarles. Llegó aquello a su conocimiento y le escribió advirtiéndole: 'Que el que te ve durante la noche, te vea también durante el día. Ésta es la última carta que te escribo'". Dijo Muḥammad: "Se la mostré a Saḥnūn, quien admirado exclamó: 'No hay nada más feo que ir a la tertulia de un ulema y no encontrarlo y que se diga que está en casa del emir'." Dijo Saḥnūn: "Si un hombre va al lugar donde suele estar el cadí tres días seguidos sin necesidad, es conveniente que no se acepte su testimonio".

PARTE CUARTA

En la que se exponen innovaciones peregrinas y la desaprobación de las mismas por los ulemas.

Capítulo I

Trata de la innovación relativa a la recitación cantada del Corán (*qirā'a bi-l-alḥān wa-l-taṭrīb*) [216].

130) Entre las innovaciones inventadas relativas al Corán se cuenta su recitación cantada por medio de músicas (*alḥān*) y canto (*al-taṭrīb*) [217]. Dios Altísimo dijo: "Salmodia debidamente el Corán (*wa-rattil al-Qur'ān tartīl^an^*)" [218], lo que quiere decir: "Haz una diferenciación precisa del texto y hazlo de forma clara y pormenorizada, salmodiándolo debidamente, sin apresurarte en su recitación [219], tal y

---

[216] Como traduzco más adelante, esta expresión designa la salmodia del Corán. Talbi, en el artículo que ha dedicado a estudiar esta parte de la obra de al-Ṭurṭūšī, traduce el término *alḥān* por "música", si bien "música" no se refiere a la utilización de instrumentos, sino a la modulación de la voz de forma melodiosa como un canto.

[217] Significa "cantar; hacer música; salmodiar al leer el Corán": v. Lane, *Lexicon*, V, 1835.

[218] Corán LXXIII, 4. El verbo *rattala* significa "salmodiar, cantar", así como "leer el Corán de forma pausada, pronunciando con cuidado y distintamente las palabras, esmerándose en la pronunciación, marcando las pausas": v. Lane, *Lexicon*, III, 1028. En el texto de al-Ṭurṭūšī designa la forma correcta de hacer la salmodia del Corán, sin ningún tipo de música o canto. Traduzco dicho término por "salmodiar debidamente el Corán" o bien desglosando su significado, de la misma manera que traduzco *alḥān* y *taṭrīb* por "salmodiar indebidamente" o bien desglosando su significado.

[219] Al-Ṭurṭūšī considera, por tanto, como sinónimos los términos *alḥān* y *taṭrīb*, oponiéndolos a *tartīl*. Los primeros, insisto, son formas musicadas o cantadas de leer el Corán, mientras que el segundo (equivalente a *tarsīl*) es la salmodia correcta, cuyas características son expuestas por el autor, haciendo la

como dicen los árabes: 'dientes delanteros cuya disposición es perfecta, estando separados unos de otros (*tagr ratal wa-ratil*), es decir, cuando los dientes están separados entre sí mediante intersticios'".

131) Dijo Mālik: "No me agrada la recitación cantada del Corán y no me gusta que se haga ni en ramaḍān ni en ninguna otra festividad, porque se parece al canto y podría parecer una ridiculización del Corán. Se dice incluso: Fulano ha aprendido la técnica de la recitación coránica de Fulano [220]. Ha llegado también a mi conocimiento que las esclavas aprenden esta forma de recitar el Corán como aprenden a cantar. ¿Crees acaso que esto tiene algo que ver con la recitación que hacía el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-?" [221].

132) Por su parte, Sa'īd b. al-Musayyib, habiendo oído a 'Umar b. 'Abd al-'Azīz salmodiar de forma indebida (*yaṭribu*), se lo prohibió. Envió Sa'īd a decirle que le prohibía hacer aquello (*al-taṭrīb*) y 'Umar se abstuvo.

Dijo Ibrāhīm al-Naja'ī: "Ellos aborrecían que se hiciese la recitación del Corán, salmodiándolo de forma indebida según la técnica del canto (*taṭrīb*). Cuando se hacía la recitación del Corán, la hacían con esmero, cuidando la pronunciación y sin elevar mucho la voz, con acento triste y grave".

133) Dijo 'Abd Allāh b. 'Umar: "En el día de la Resurrección se le dirá al lector del Corán: '¡Recita el Corán, recítalo y salmodia (*wa-rattil*) como salmodiabas en la vida terrena!'" [222].

---

comparación con "los dientes separados mediante intersticios", es decir, lectura del Corán separando las palabras y marcando las pausas. Cf. al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, pp. 168-9.

[220] Esta frase se refiere al hecho de que la persona que recitaba el Corán miraba más a su propio lucimiento personal que al acto religioso en sí mismo, y creaba una escuela de recitación que era imitada.

[221] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 166.

[222] V. *Conc.*, II, 618; *Ḥawādiṯ*, p. 184, nota 11 (ST, SAD, MH).

Dijo Ḥuḏayfa: "Cuando recitéis el Corán, hacedlo con acento triste y grave, siendo cuidadosos, volcándoos en lo que hacéis y salmodiándolo debidamente". [223]

134) Dijo Muḥammad b. Sīrīn: "Las melodías del Corán son una innovación" [224].

Dijo Ka'b: "A esas gentes que recitan el Corán de una forma mucho más hermosa, a causa de las melodías que emplean, que las tañedoras cuando tañen o que los camelleros cuando con sus cantinelas arrean a los camellos, a ésos Dios no los tendrá en cuenta el día de la Resurrección" [225].

Dijo Abū Ḏarr: "Oí decir al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- que temía por su comunidad que hubiese gentes que tomaran el Corán como si de los Salmos (*mazāmīr*) se tratara, poniendo al frente de ellos para que cumpliera con la función de *imām* no a quien fuera el más intruido, sino a quien les cantase". [226]

Dijo 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal: "Habiéndosele preguntado a mi padre acerca de la recitación cantada del Corán, le oí responder: 'Es algo inventado'". [227]

Dijo Salmān: "En cierta ocasión, 'Alī nos predicó un sermón". Recordó que ese sermón había sido extenso y que en él 'Alī hizo alusión a una época de desórdenes (*fitna*) que dijo estar a punto de acontecer, acerca de la cual vaticinó: "Los derechos del Misericordioso se perderán y cantará el Corán el dotado para el canto y la música".[228]

135) Por lo que respecta a los que introdujeron la forma cantada de recitar el Corán (*aṣḥāb al-alḥān*), aparecieron tan sólo en el siglo cuarto de la hégira. Figuran entre ellos Muḥammad b. Sa'īd, el compositor, al-Kirmānī, al-Hayṯam, Abān, quienes no eran tenidos en

---

[223] Cf. al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, pp. 163-7.

[224] V. *Bida'*, II, 37.

[225] V. *Ḥawādiṯ*, p. 185, nota 12 (sin localizar).

[226] V. *Conc.*, II, 343; *Ḥawādiṯ*, p. 185, nota 15 (MH).

[227] V. al-Jallāl, *al-Amr bi-l-ma'rūf*, nº 194, p. 108.

[228] V. *Ḥawādiṯ*, p. 186, nota 9 (sin localizar).

cuenta por los ulemas. Fueron ellos los que transladaron la recitación del Corán a las modalidades de la música de los cantos: alargaron las breves y transformaron en breves las largas, vocalizaron las consonantes mudas y transformaron en mudas las vocalizadas, añadiendo y quitando a los sonidos, haciendo quiescentes las terminaciones declinables y viceversa, con objeto de asumir las modulaciones de los cantos melodiosos.

Luego, forjaron nombres por derivación [229] para estos tipos de música: *šaḏr* (pequeña perla), *nabr* (grito), *tafrīq* (escansión), *ta'līq* (suspensión), *hazz* (vibración), *jazz* (seda) [230], *zamr* (sonido de flauta), *zaŷr* (restricción), *ḥaḏf* (elisión), *tašrīq* (expansión) [231], *asŷā'* (arrullo), *ṣiyāḥ* (canto de ave).

136) A continuación afirmaron que tal sonido (*ḥarf*) es emitido por la nariz, tal otro por la cabeza, aquél por el pecho, y aquel otro por las comisuras de los labios. El que es emitido por el cráneo es un *ṣiyāḥ*; el que lo es por la frente, un *zaŷr*; el que lo es por la campanilla, un *nabr*; el que es emitido por la nariz, *zamr*; el que lo es por la laringe, *jarīr* (murmullo, susurro) y *šaḏr*; el que es emitido por el pecho, *hadīr* (rugido).

137) A todos ellos los llamaron "músicas" (*luḥūn*). Dieron después a cada tipo de música un nombre por invención, como, por ejemplo, la "música esclava" (*al-ṣaqlabī*). Así, cuando recitaban esta aleya de Dios Altísimo: "Cuando se os dijo: la promesa de Dios es verdad" [232], se ponían a danzar a la manera de los esclavos que danzan moviendo sus pies adornados con ajorcas, y tocaban palmas siguiendo el ritmo de los pies y amoldaban sus voces a la cadencia de las palmas y al baile de los pies, todo ello según modulaciones armoniosas.

---

[229] Para el significado de *ištiqāq* v. EI², III, 127-8 (H. Fleisch). Cf. nº 237.

[230] Sigo una de las lecturas recogidas en la nota 6, p. 187.

[231] Sigo la lectura recogida en la nota 9, p. 187.

[232] Corán XXXI, 33.

138) Otro ejemplo es el estilo de los monjes, consistente en que cada vez que encontraban en el Corán un pasaje en el que se menciona al Mesías, como en las aleyas: "El Mesías, Jesús, hijo de María" o "Acordaos de cuando Dios dijo: ¡oh, Jesús, hijo de María!" [233], se ponían a imitar las voces de los cristianos, de los monjes y de los obispos en las iglesias.

139) Entre los otros estilos de música del Corán designados por ellos están: *al-bizanṭī* (el bizantino), *al-rūmī* (el romano), *al-ḥassānī*, *al-makkī* (el mequense), *al-iskandarānī* (el alejandrino), *al-miṣrī* (el egipcio), *al-kārūndī*, *al-rā'ī* (el pastoral), *al-dībāŷ* (el brocado), *al-yāqūt* (el jacinto), *al-'arūs* (la novia), *al-darqūn*, *al-murŷī*, *al-maŷūsī* (el zoroastra), *al-munamnam* (el adornado), *al-sindī* (el indio) y otros más. No he considerado conveniente mencionar más por temor a extenderme demasiado [234].

140) Éstos son los nombres innovados a los que se hace referencia en el Libro de Dios Altísimo: "(¿Habéis visto a Lat, Uzza y Mana, la otra tercera? ¿Tenéis el varón y Él la hembra? Esto, entonces, sería una partición injusta. Eso no son más que nombres que, vosotros y vuestros padres, les habéis dado.) Dios no ha hecho descender poder ninguno en ellos" [235]. Quien de entre ellos recita y quien escucha no se han propuesto comprender qué es lo que se ordena o prohíbe o se promete o se amenaza o se amonesta, qué intimidación, moraleja, prescripciones necesarias o cualquier otra cosa reveló Dios en el Corán. Tan sólo les interesa el placer, las sensaciones voluptuosas, las modulaciones y las músicas, como si el Corán fuera algo semejante al rasguear de las cuerdas y a las melodías de las flautas, según dijo Dios -¡loado y ensalzado sea!- reprendiendo a Qurayš: "Su plegaria en el templo no consiste más que en silbidos y aplausos" [236].

---

[233] Corán IV, 169/171; V, 116.

[234] V. la traducción de este párrafo, con variantes, llevado a cabo por Talbi en "La *qirā'a bi-l-alḥān*", p. 184.

[235] Corán, LIII, 19-23.

[236] Corán, VIII, 35.

141) Dios reveló el Corán para que se meditara sobre sus aleyas y se comprendieran sus significados. Dijo Dios Altísimo: "Te hemos hecho descender un Libro bendito para que los hombres mediten sus aleyas", así como: "¿No han meditado el Corán?" y también: "Los creyentes son aquellos que cuando se cita el nombre de Dios, sus corazones temen y cuando se les recita sus aleyas, aumenta su fe" [237]. En todo ello hay una prohibición de que se recite el Corán con músicas melodiosas y parecidas a los cantos, porque éstas hacen fructificar la oposición a la humildad y la resistencia al temor y al miedo.

142) Dios Altísimo dijo: "Cuando oyen lo que se hizo descender al Enviado, ves a sus ojos derramar lágrimas, porque saben la verdad"[238]. Este pasaje expresa claramente cómo se debe recitar el Corán: si ellos lloraron, fue evidentemente porque comprendieron el verdadero significado del Corán, no a causa de las modulaciones del lector, pues ¿qué tiene que ver lo primero con la capacidad del hombre para emitir sonidos, con la agilidad del cuerpo, con los movimientos de la cabeza, con gritar, armar alboroto, silbar y tocar palmas? Dijo Dios Altísimo: "Si hubiésemos hecho descender esta predicación sobre una montaña, la hubieses visto, humilde, romperse en pedazos por el temor de Dios"[239].

143) ¡Ojalá supiera yo qué es lo que transmite el temor de Dios Altísimo! ¿Son acaso las músicas de al-Kirmānī o las modulaciones de al-Tirmiḏī? ¿O es la comprensión de los significados del Corán y la meditación sobre sus aleyas y la extracción de sus preceptos y las cosas prodigiosas en él contenidas? Dijo Bahz b. Ḥakīm: "Estuve rezando siguiendo la oración de Zurāra b. Awfà y él recitó esta aleya: 'Cuando se sople en la Trompeta' [240], y cayó como muerto, contándome entre los que tuvimos que transportarlo a su casa".

---

[237] Corán, XXXVIII, 28/29; IV, 84/82; VIII, 2.

[238] Corán, V, 86/83.

[239] Corán, LIX, 21.

[240] Corán, LXXIV, 8.

144) Dijo Abū l-Rabī' Idrīs al-Jawlānī: "Abū Bakr al-Baṣrī había recibido de Dios la capacidad de entristecer y una bella voz, y gracias a su virtud, su recitación del Corán se aposentaba en el corazón. Iba a ver a al-Layṯ b. Sa'd y recitaba en su casa. Al-Layṯ y quienes estaban con él se echaban a llorar. Decía al-Layṯ: 'Dios ha otorgado gracias a su recitación un poder sobre los ojos [241]'".

145) Hizo un hombre la recitación en casa de 'Umar b. al-Jaṭṭāb con las siguientes aleyas: "Cuando el Sol se oscurezca, cuando los astros se empañen, cuando los montes se pongan en marcha, cuando las camellas de diez meses sean abandonadas, cuando las fieras sean reunidas, cuando los mares entren en ebullición, cuando las almas se emparejen, cuando se interrogue a la víctima acerca del pecado que motivó que se la matara, cuando las páginas sean abiertas, cuando el cielo sea destapado, cuando el Infierno sea atizado, cuando el Paraíso sea acercado, toda alma sabrá lo que presenta" [242]. Exclamó 'Umar: "Lo nuevo discurre por este camino" [243]. Sin duda alguna, su preocupación era la comprensión del significado de la aleya, no los trinos ni la modulación.

146) Dijo Ibn Abī Abla: "Umm al-Dardā' *al-ṣugrà* fue con nosotros de Damasco a Jerusalén montada sobre una mula. Al pasar por las montañas, dijo al hombre que la guiaba: 'Haz saber a las montañas lo que les prometió su Señor'. Y él elevó la voz recitando esta aleya: 'Te preguntarán acerca de las montañas. Responde: Mi Señor las pulverizará por completo y dejará la tierra llana, desierta: no verás en ella curva ni desnivel'" [244].

147) Ha transmitido Mālik: "Se le preguntó a Zayd b. Ṯābit: '¿Qué opinión te merece la recitación del Corán en siete días?'. Respondió: 'Bien, pero si la hago en quince o veinte días lo considero

---

[241] Es decir, movía al llanto. Cf. nº 140.

[242] Corán, LXXXI, 1-14.

[243] Entiendo que se refiere a que lo descrito en la aleya ha empezado a suceder.

[244] Corán, XX, 105- /107.

preferible. ¿Quieres saber por qué?'. Exclamó: 'Naturalmente'. Y su respuesta fue: 'Para meditar y reflexionar sobre el Corán'".

Capítulo II
Trata del significado de los *alḥān*.

148) Hemos mencionado ya que Mālik aborrecía la recitación cantada del Corán (*qirā'a bi-l-alḥān*). Afirmó Mālik: "No me agrada que se articulen las letras con *hamza* (*nabr*), ni que se marque la *hamza* en la recitación del Corán" [245].

Dijo Nāfi' b. Abī Nu'aym: "Oí que preguntaban a 'Abd Allāh b. Hurmuz acerca del *nabr* en la recitación del Corán y que él contestaba: 'Si los árabes lo hiciesen, el Corán debería leerse de esa forma'".

Dijo Muḥammad b. Ŷa'far: "Me fue prohibido en el sueño [246] que hiciera el *nabr* en el Corán".

149) El significado de esto es que se alargan los sonidos de forma exagerada y que se alargan las vocales hasta el punto de que se transforman en consonantes. Cuando se alarga la vocal *fatḥa* se transforma en *alif*; cuando se alarga la *ḍamma* se transforma en *wāw*; cuando se alarga la *kasra*, se transforma en *yā'*. Lo más grave de esto es que, en el sonido en el que hay un único *wāw*, éste se transforma en muchos *wāw*-s y, si en el sonido hay un único *alif*, lo convierten en muchos *alif*. De esta forma, a cada sonido de la aleya se le añaden otros sonidos en función de lo que su modulación y melodía requieren. El sonido es alejado así de su significado y los sonidos se ven afectados por el aumento y la disminución, de acuerdo con lo requerido por las modulaciones y melodías, sin que puedan librarse ni del uno ni de la otra. Todo esto no corresponde a la forma de hablar de los árabes y

---

[245] *Nabr* y *hamz* son sinónimos, aunque *nabr* también quiere decir "elevar la voz cuando se recita el Corán". V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 166.

[246] Sobre el sueño como lugar en el que se puede producir contacto entre el hombre y la Divinidad v. L. Kinberg, "Interaction between this world and the afterworld in early Islamic tradition", *Oriens* 29-30 (1986), pp. 285-308.

quienes hablan muy bien el árabe y los poetas no tienen conocimiento de ello, si es que esto fue admitido alguna vez [247].

150) Al-Šāfi'ī se ha expresado de forma contradictoria en lo que respecta a este asunto. Ha transmitido al-Muzanī, tomándolo de él: "No está mal la recitación cantada del Corán (*qirā'a bi-l-alḥān*) ni el embellecimiento de la voz". Pero por otro lado, ha transmitido al-Rabī' b. Sulaymān al-Ŷīzī, tomándolo también de al-Šāfi'ī, que éste consideró aborrecible la *qirā'a bi-l-alḥān*.

151) Por lo que se refiere a lo transmitido por al-Muzanī, se han aducido varias clases de pruebas, entre ellas, que el Profeta -¡sobre él sea la paz!- exclamó: "¡Embelleced vuestras voces con el Corán!" [248]. Nuestra réplica es que esto no representa ninguna prueba, pues el embellecimiento consiste en recitar el Corán salmodiándolo debidamente con esmero y con acento triste y grave. Ya hemos explicado el significado de "salmodiarlo debidamente" (*al-tartīl*) y la aleya al respecto ya ha sido comentada [249].

152) Ellos adujeron también como indicio lo que había dicho el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-: "Dios no escuchó (*mā aḏina*) nada de forma parecida a como Él escucha a un profeta que salmodia (*yataganna*) el Corán". Ésta es la versión recogida en el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, aunque se ha transmitido también: "...a un profeta que modula bellamente su voz cuando recita el Corán" [250].

La réplica es: "*mā aḏina*" significa "no escuchó" (*istama'a*), según la aleya de Dios -¡loado y ensalzado sea!-: "Y haya escuchado

---

[247] Considero que esta frase pertenece aquí y no donde aparece en la edición (comienzo del parágrafo 150).

[248] V. *Ḥawādiṯ*, p. 195, nota 15. V. también al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, pp. 158-60; al-Jallāl, *al-Amr bi-l-ma'rūf*, nº 199, p. 109 y al-Hayṯamī, *Maŷma' al-zawā'id*, VII, 170-1. Cf. *Madjal*, I, 51, donde se afirma que Mālik interpretó este hadiz como "Embelleced vuestras voces con el Corán".

[249] V. nº 130.

[250] V. *Conc.*, V, 16; *Ḥawādiṯ*, p. 196, nota 8 (SB, SM, SAD, SN, SD, MH). V. también al-Jallāl, *al-Amr bi-l-ma'rūf*, p. 112.

(*wa-adinat*) a su Señor y haya cumplido" [251], es decir, "haya escuchado" (*istama'at*). Dijo el poeta ('Adī) [252]:

¡Oh, corazón!, distráete con juegos!
Mi corazón disfruta con escuchar y atender.

153) Ha transmitido 'Abd Allāh b. 'Umar que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- afirmó: "No es uno de nosotros quien no salmodie debidamente (*lam yataganna*) el Corán" [253]. Hemos de aclarar que esta expresión, *al-taganni*, tiene tres significados.

a) Uno de ellos es "contentarse con algo" (*al-istignā'*). Así lo ha transmitido al-Bujārī, tomándolo de Sufyān, quien hizo la exégesis. Dijo Sufyān: "*yastagnī bi-hi*, 'él está satisfecho, se contenta con ello'". Abū 'Ubayd lo ha explicado de la misma forma: *huwa min al-istignā'*. En la lexicografía se encuentra que "*yatagannà*" tiene el mismo significado que "*yastagnī*". Dijo el poeta (al-A'šà) [254]:

Soy un hombre que un tiempo estuvo en Iraq,
viviendo de forma casta y contentándome sin dificultad[255].

154) Ha transmitido al-Kisā'ī que se preguntó a una mujer árabe por unas cabras escuálidas que ella tenía en su casa, y contestó: "Estamos satisfechos con ellas (*natagannà bi-hā*)". Ha transmitido Ibn Wahb en su *Muwaṭṭa'* que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- exclamó: "¡Oh, hombres!, ¡estad satisfechos!. Las manos son tres: la mano de Dios es la superior; la mano del que da es la mediana y la mano de aquél al que se da es la inferior. Estad satisfechos, aunque os tengáis que sustentar con dátiles de mala calidad. ¡Dios mío!, he

---

[251] Corán, LXXXIV, 2.

[252] V. *Ḥawādiṯ*, p. 197, nota 3.

[253] V. *Conc.*, V, 16; *Ḥawādiṯ*, p. 197, nota 6. La traducción correcta de *lam yataganna* no queda clara, pues si bien al-Bujārī la traduce como sinónimo de *istagna'a*, al-Ṭurṭūšī parece decidirse por la tercera posibilidad.

[254] V. *Ḥawādiṯ*, p. 198, nota 1.

[255] El verso es *mutaqārib*.

cumplido mi misión", y lo dijo tres veces [256]. Y esto es manifiesto en lo que dijo Sufyān [257].

b) En segundo lugar, puede significar también "decir en voz alta, con pronunciación clara y distinta" (*al-ŷahr*). Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī ha transmitido: "Se dice *yataganná* cuando alguien eleva su voz". Se pretende que cierto hombre dijo a otro: "¡*Taganna*, sobrino mío!", queriendo decir: "Pide lo que necesites, es decir, alza la voz" [258].

c) El tercer significado es el embellecimiento de la voz. Acerca de esto hemos de decir que es obligatorio y nos complacemos con el embellecimiento de la voz, que no es otra cosa que el salmodiar debidamente (*al-tarassul*), esmerándose en la pronunciación y utilizando un tono triste y grave.

155) Ellos han aducido también lo que transmitió al-Bujārī: "Se le preguntó a Anas cómo recitaba el Corán el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y contestó: 'Él hacía alargamiento', y, a continuación, recitó "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso", alargando "en el nombre de Dios" y también "el Clemente" y "el Misericordioso"[259].

Dijo 'Abd Allāh b. al-Mugaffal: "Vi al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- montado sobre su camella y, mientras ella marchaba, él recitaba la azora de la Victoria con voz dulce, recitaba y repetía (*taraŷŷi'u*)" [260].

Ha transmitido Muslim en su *Ṣaḥīḥ* tomándolo de Mu'āwiya b. Qurra: "Oí decir a 'Abd Allāh b. Mugaffal que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- en uno de sus viajes recitó la azora de la Victoria mientras iba montado y repitió (*raŷŷa'a*) en su recitación". Dijo Mu'āwiya: "Si yo no hubiese tenido miedo de que las gentes no iban

---

[256] V. *Ḥawādiṯ*, p. 199, nota 4.

[257] V. nº 153.

[258] V. *Ḥawādiṯ*, p. 199, nota 14.

[259] V. *Ḥawādiṯ*, p. 200, nota 12 (SB).

[260] V. *Ḥawādiṯ*, p. 200, nota 16 (SM, SB, SAD).

a estar de acuerdo conmigo, os habría contado como recitaba". Se ha transmitido que él había recitado diciendo: "'ā'ā'ā'ā". [261]

156) Pero a esto replicamos de la forma siguiente: "Todo lo anteriormente expuesto es una prueba concluyente contra vosotros, pues no se hace mención en ningún momento de las músicas (*al-alḥān*). En efecto, el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- hacía la recitación del Corán de forma pausada, pronunciando con esmero, es decir, su recitación era un *tartīl*. Ha dicho 'Ā'iša: 'Cuando el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- recitaba una azora, lo hacía salmodiándola de forma pausada y esmerándose en su pronunciación, hasta que la hacía más larga que la más larga de ellas' [262]. Esto corresponde a lo que ha sido transmitido por la mayoría de los Compañeros de Muḥammad -¡Dios esté satisfecho de ellos!- y corresponde también al texto del Corán".

157) Habiéndosele preguntado a Mālik qué opinaba de quienes recitan el Corán de forma rápida [263], contestó: "Entre las gentes, hay a quien le resulta más fácil hacerlo así, pues cuando intentó hacerlo de forma pausada y esmerándose en la pronunciación, se equivocó. Entre las gentes, quien no sabe recitar bien, ése lo hace de forma rápida. Las gentes, por lo que a esto respecta, deben actuar según lo que les resulte más fácil de hacer y las posibilidades son muchas".

Dijo el cadí Abū l-Walīd: "Lo que esto significa es que Mālik consideraba recomendable para todas las personas que se apliquen a aquello que mejor se adapta a su carácter y que les resulta más fácil, pues a veces toman sobre sí hacer lo que va en contra de su naturaleza y les resulta difícil. Esto terminaría por apartarles de la recitación del Corán y por privarles de sus beneficios. Pero por lo que se refiere a aquél para el que ambas formas de recitar son indiferentes, para ése hacer el *tartīl* debe ser preferente".

---

[261] V. *Ḥawādiṯ*, p. 201, notas 6 y 11 (SM, SB).

[262] V. *Conc.*, II, 218; *Ḥawādiṯ*, p. 202, nota 5 (SB, SM, SAD, SN, ST, SD, MH y *Muwaṭṭa'*).

[263] V. *Ḥawādiṯ*, p. 202, nota 8 (SB, SM).

158) Creemos que los discípulos de al-Šāfi'ī han sabido poner fin a la contradicción existente entre las dos opiniones que se atribuyen a su maestro, conciliándolas entre sí, al explicar que donde dijo 'no está mal' [264], habría que añadir 'a no ser que prolonguen los sonidos, excediéndose en ello'; donde dijo que la consideraba aborrecible, lo hizo refiriéndose a cuando la gente se excede en lo que acabamos de explicar.

159) En cuanto a la repetición (*al-tarŷī'*) [265], si con ello se quiso hacer referencia a la repetición de la palabra, como en el caso de alguien que recita una aleya cuyas palabras provocan temor de Dios o congoja, y la repite, insistiendo en lo que provoca intimidación o temor de Dios, no hay nada malo en ello".

---

[264] V. nº 150.

[265] Cf. nº 155.

Capítulo III

Trata de la conducta correcta respecto a la recitación del Corán.

160) Se le preguntó a Mālik qué opinaba de los almocríes de Egipto en torno a los cuales se reunían las gentes y cada uno hacía recitar a un grupo [266], dándoles la entrada, y contestó: "Está bien, no hay nada malo en ello". En cierta ocasión había dicho que lo censuraba y lo aborrecía, exclamando: "Se debe recitar así y así". Dijo Dios Altísimo: "Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos. Tal vez se os tenga misericordia"[267].

Por lo que respecta a que un grupo de gente se reúna y reciten la azora del mismo modo que lo hacen los habitantes de Alejandría, que es lo que se conoce por *qirā'a bi-l-idāra* [268], Mālik lo consideró aborrecible, diciendo: "Esto no se cuenta entre lo que la gente debe hacer". Ha explicado el cadí Abū l-Walīd: "Sin duda lo aborreció por la competencia que se establece al hacer la recitación y por la rivalidad para superar a los otros".

161) En cuanto a que un grupo se reúna en la mezquita o en cualquier otro lugar y les recite alguien dotado de hermosa voz, ello es cosa prohibida. Así lo dijo Mālik [269], porque la recitación está preceptuada tan sólo formando parte de un acto de devoción y lo más conveniente es que se mantenga así. Lo que se pretende con esa recitación es cobrar de la gente adinerada, ganarse la vida con el Corán

---

[266] El término empleado hace referencia a un grupo de diez a cuarenta personas.

[267] Corán, VII, 203/204.

[268] Volverá sobre esta práctica en el capítulo XVI.

[269] V. *Mudawwana*, I, 223-4.

únicamente, de manera que es una forma de pedir limosna. Y todo esto se cuenta entre las cosas de las que se debe apartar al Corán.

162) Respecto a recitar el Corán por los caminos, ha dicho Mālik en la *'Utbiyya*: "Si se trata de un hecho que se produce raras veces, no hay mal en ello, pero si alguien lo hace de forma constante, está mal".

163) Dijo Saḥnūn: "No hay nada malo en que el jinete y el hombre acostado reciten el Corán". Se le preguntó: "En el caso de un hombre que se dirige hacia su aldea, ¿puede recitar el Corán mientras camina?". Contestó: "Sí". Se le preguntó: "Si va hacia el zoco, ¿puede recitar el Corán para sí mismo mientras camina?". Contestó: "Considero aborrecible que se recite el Corán en el zoco". Se le preguntó qué opinaba acerca de recitar el Corán en los baños y respondió: "No son los baños lugar para la recitación del Corán, pero si la persona en cuestión recitó algunas aleyas, no hay nada malo en ello" [270].

---

[270] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, pp. 165-6.

Capítulo IV

Trata de lo que las gentes han innovado acerca del Corán, limitándose a memorizar los sonidos, sin adquirir los conocimientos en él contenidos.

164) Ha transmitido Mālik en el *Muwaṭṭa'* que 'Abd Allāh b. 'Umar tardó ocho años en aprenderse la azora de "La Vaca" [271]. Dijeron nuestros ulemas: "Ello significa que él aprendió a la perfección los preceptos y las disposiciones contenidas en dicha azora, lo que en ella había sido declarado lícito y lo que se ha prohibido, lo que en ella se ha prometido y con lo que se ha amenazado, y todas las otras disposiciones que en ella se encuentran".

165) Se ha transmitido, tomándolo de Mālik en la *'Utbiyya*, que escribieron a 'Umar b. al-Jaṭṭāb desde Iraq informándole de que algunos hombres habían aprendido (*qad ŷama'ū*) el Libro de Dios Altísimo y 'Umar respondió diciendo que los apuntasen en el registro (*dīwān*) [272]. Dijo: "Fue aumentando el número de quienes estudiaban el Corán y, al año siguiente, volvieron a escribir a 'Umar, diciéndole que setecientos hombres habían aprendido el Corán. Pensó 'Umar: 'Tengo miedo de que se apresuren con el estudio del Corán antes de instruirse en la religión'. Y escribió advirtiendo que no se les diese nada". Dijo Mālik: "Ello fue debido a que temía que fuesen a interpretarlo de forma distinta a la correcta".

166) Esto es lo que ha sucedido con los almocríes actualmente. Puedes encontrar a uno de ellos que transmite el Corán con cien

---

[271] V. *Muwaṭṭa'*, p. 165, nº 327.

[272] V. al respecto EI², II, 332-6 (A.A. Duri), así como G.-R. Puin, *Der Dīwān von 'Umar ibn al-Haṭṭāb: ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltunsgeschichte*, Bonn 1970 (reseña en *BSOAS* XXXV (1971), pp. 144-6).

transmisiones, corrigiendo los sonidos como se endereza la flecha, y es el más ignorante respecto a las prescripciones del Corán. Si le preguntas cuál es la forma correcta de formular la intención (*niyya*) [273] para la ablución (*al-wuḍū'*), en qué lugar y en qué circunstancias debe hacerse, qué es lo que la anula y cuál es su diferenciación según los miembros que hay que lavar, no te dará ninguna respuesta y seguirá recitando de por vida: "¡Oh, los que creéis! Cuando os dispongáis a hacer la plegaria, lavad vuestras caras y vuestras manos hasta los codos" [274]. Mas aún, si acaso le preguntas acerca del primer grado, diciéndole: "Lo que ha ordenado Dios Altísimo respecto a esto, ¿es que es obligatorio o recomendable y deseable o conveniente o permisible?", y si le pides que te demuestre que ha entendido estos detalles, su necesidad y su ordenación, no encontrará nada que responder.

167) Preguntaron a Mālik su opinión sobre un niño de siete años que había aprendido el Corán y respondió: "No creo que ello sea conveniente" [275]. El motivo de su desaprobación está relacionado con la certidumbre que se posee de que los Compañeros de Muḥammad -¡Dios esté satisfecho de ellos!- aborrecían que alguien se apresurase a memorizar el Corán sin haberse instruido antes en su doctrina. A propósito de esto, hay una tradición que Mālik transmite de 'Abd Allāh b. Mas'ūd: "Vivís en una época en la que abundan los alfaquíes y escasean los almocríes, se memorizan las sanciones instituidas en el Corán (*al-ḥudūd*) y se descuidan sus sonidos, pocos son los que piden y numerosos son en cambio los que dan, anteponen las prácticas religiosas a las opiniones dictadas por la fantasía (*ahwā'*). Pero vendrá una época en la que escasearán los alfaquíes y abundarán los almocríes, se memorizarán los sonidos del Corán y se olvidarán las sanciones en él instituidas, numerosos serán los que pidan y escasos los que den, y antepondrán las opiniones dictadas por la fantasía a sus prácticas religiosas" [276].

---

[273] V. al respecto EI[1], III, 994-5 (A.J.Wensinck).

[274] Corán, V, 8/6.

[275] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 166.

[276] V. *Bida'*, XII, 55 y *Ḥawādiṯ*, p. 208, nota 16. V. también Juynboll, "The position of Qur'ān recitation in early Islam", p. 251.

168) Dijo al-Ḥasan: "Este Corán lo han recitado esclavos o niños que no poseen saber religioso suficiente para hacer su exégesis y que no han llegado al asunto empezando desde el principio".

Dijo Dios Altísimo: "Te hemos hecho descender un Libro bendito para que los hombres mediten sus aleyas y mediten los poseedores de entendimiento" [277].

No puede haber meditación acerca de sus aleyas si no es acatando lo que se dice en el Corán, para lo cual hay que conocerlo bien. ¡Por Dios!, y eso no se consigue memorizando sus sonidos y no prestando atención a las sanciones en él instituidas, hasta el punto de que uno de ellos llega a exclamar: "¡Por Dios!, he recitado todo el Corán sin equivocarme en una sola letra", porque, ¡por Dios!, él se ha equivocado en todo el Corán, pues éste no es considerado por él ni en su verdadera naturaleza ni en su práctica. Si uno de ellos dice: "¡Por Dios!, yo recito la azora en un soplo", ésos no son ni almocríes ni ulemas ni hombres temerosos de Dios. ¿Cuándo han hablado los almocríes de esa forma? ¡Que Dios no permita que gente como ésa crezca en número!

169) Dijo al-Ḥasan: "Han recitado el Corán tres grupos distintos de personas. Por un lado, está el que recitó el Corán, exponiéndolo como una mercancía con la que pedir a la gente su voluntad de ciudad en ciudad. Por otro lado, un grupo recitó el Corán, rectificándolo y corrigiéndolo como se endereza una flecha, quedándose en los sonidos, sin prestar atención a las sanciones en él instituidas, procurándose de esta forma la voluntad de los gobernadores y alcanzando ascendiente sobre la gente de su país. ¡Qué numeroso es este grupo entre quienes se saben el Corán de memoria! ¡Que Dios Altísimo no permita que sigan aumentando!". Dijo: "Por último, está el hombre que recitó el Corán, queriendo curarse con el medicamento que se desprende de su recitación y ponerlo como un bálsamo para el mal que había en su corazón. Sus ojos se llenaron de lágrimas, y el sueño huyó de él, viéndose envuelto por la aflicción y el temor de Dios, aunque su propósito era abrevar en la lluvia benéfica que Dios concede, expulsar el odio y poner fin al pesar. ¡Por Dios!, personas que se saben el Corán

---

[277] Corán, XXXVIII, 28/29.

de memoria (*ḥamalat al-Qur'ān*) de esta forma son más escasas entre los seres humanos que el azufre rojo" [278].

170) Ha dicho Dios Altísimo a propósito de quienes se saben de memoria los libros revelados desde el cielo, sin conocer las disposiciones en ellos contenidas ni lo que en ellos se ha proclamado lícito ni lo que ha sido prohibido: "Entre ellos hay gentiles (*ummiyyūna*) que no conocen el Libro, sino ficciones (*al-amāniyya*) [279] y no hacen más que pensar" [280]. Ellos aprendían de memoria el Pentateuco, sin instruirse en el conocimiento de las disposiciones y los avisos que Dios Altísimo ha depositado en él y Dios Altísimo los describe, diciendo que lo único que ellos sacan de todo ello no son "sino ficciones". "*Al-amāniyya*" significa "*al-tilāwa*", es decir, "lectura, recitación". Su singular es *al-umniyya*. Dijo el poeta [281]:

> Leyó (*tamannà*) el Libro de Dios al final de la noche
> como leía David el Salterio revelado [282].

171) Dijo Dios Altísimo: "Los que fueron cargados con el Pentateuco y luego se descargaron se parecen a un asno cargado de libros" [283]. Se establece aquí una comparación entre quien recita el Corán sin comprenderlo y el asno cargado de libros (*al-asfār*). Hay dos interpretaciones distintas.

a) Dijo Ibn 'Abbās: "Se les había encargado que actuasen de acuerdo con lo que había en el Pentateuco y así lo reconocieron, pero al final no actuaron de acuerdo con su contenido".

---

[278] V. al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, p. 132, nº 60, donde se señala que esta tradición no ha podido ser localizada en ninguna otra fuente.

[279] Habría que traducir "lecturas" por lo que sigue.

[280] Corán, II, 73/78.

[281] V. *Ḥawādiṯ*, p. 211, nota 15.

[282] Metro *ṭawīl*.

[283] Corán, LXII, 5.

b) La segunda es que la carga se refiere a la responsabilidad contraída (*al-ḍamān*) [284], no al hecho de llevar una carga sobre el lomo. Dicen: "Se les cargó con lo que contenía el Pentateuco [285] y a continuación no se sintieron satisfechos con él".

172) Por lo que se refiere a la expresión "como un asno cargado de libros", dijo al-Farrā': "Los *asfār* son libros voluminosos; su singular es *sifr*, nombre que procede de *al-isfār*, 'brillar'. Ha dicho Dios Todopoderoso: '¡Por la aurora cuando resplandece (*asfara*)!' [286], porque el libro resplandece (*yusfiru*) según lo que en él ha quedado depositado". Del mismo modo que el asno lleva los libros sin entender lo que en ellos hay, lo mismo sucede con el Pentateuco y el Evangelio que, aun cuando indican claramente la profecía de Muḥammad -¡Dios lo bendiga y salve!-, ellos, los judíos y los cristianos, no lo han sabido reconocer ni han actuado en consecuencia, sin que, por tanto, les fuera de utilidad el sabérselos de memoria. Entran dentro de esta caracterización quienes, perteneciendo a nuestra religión, se saben el Corán de memoria sin que lo hayan comprendido y sin que practiquen lo que en él se expone. A propósito de ellos dijo el poeta (Marwān b. Sulaymān b. Yaḥyà b. Abī Ḥafṣa) [287]:

Las acémilas que llevan libros no saben lo bueno que llevan
más que como lo saben los camellos.
¡Por tu vida!, cuando mañana y tarde el camello va con su carga
no sabe lo que lleva en las alforjas [288].

¡Qué mal ejemplo para la gente!.

173) Ha dicho también Dios Altísimo: "Dí: ¡gente del libro! Carecéis de fundamento hasta que observéis el Pentateuco, el Evangelio

---

[284] V. EI², II, 107 (Réd.)

[285] O "Se saben de memoria lo que hay en el Pentateuco...".

[286] Corán, LXXIV, 37/34.

[287] V. *Ḥawādiṯ*, p. 213, nota 12 y *Šiʿr Marwān b. Abī Ḥafṣa*, ed. Ḥusayn ʿAṭwān (El Cairo 1982, 2ª ed.), p. 58, referencia tomada de Gilliot.

[288] Metro *ṭawīl*.

y lo que se ha hecho descender a vosotros procedente de vuestro Señor"[289]. Dijo Sufyān: "No hay en todo el Libro de Dios Altísimo una aleya más intensa que ésta: 'Dí ¡gente del Libro! Carecéis de fundamento hasta que observéis el Pentateuco y el Evangelio'. Observarlos significa comprenderlos y practicar lo que en ellos se dice".

---

[289] Corán, V, 72/68.

Capítulo V

Trata de lo que es aborrecible en los métodos y estilos de escribir el Corán.

174) A propósito de esta cuestión se ha transmitido en la *Mustajraŷa*: "Mālik consideró aborrecible que el Corán fuera escrito en los ejemplares, dividiéndolo en sextas y séptimas partes. Su aborrecimiento al respecto era intenso, considerándolo algo horrendo". Dijo: "Dios Altísimo lo juntó y éstos lo dividen".

Se le preguntó a Mālik: "¿Se puede escribir en la azora el número de sus aleyas?". Consideró aborrecible que se hiciera esto en los ejemplares originales, así como que se vocalizase o se puntuase. Por lo que se refiere a las copias en las que los niños estudian [290] y a las tablillas, no hay mal en ello [291].

175) Se le preguntó a Mālik: "Los ejemplares del Corán que se escriben en la actualidad, ¿deben escribirse de la forma en que la gente escribe corrientemente hoy?". Respondió: "No, se han de escribir tal y como se hizo la primera vez". Dijo: "La explicación de esto es que la azora IX (*al-barā'a*) no lleva al principio la frase 'En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso' [292], y se ha de dejar así [293], para que no se ponga nada en un sitio que no le corresponda. En cambio, en las tablillas se escribe al comienzo 'En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso', tanto si se ha comenzado por el principio de la azora como si se ha comenzado por otro pasaje diferente, porque no se pone para que lo recite un *imām*".

---

[290] Parece querer decir que no hay nada malo en que los niños señalen en cada azora el número de las aleyas para facilitar así el estudio.

[291] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, pp. 166-7.

[292] V. al respecto Vernet, *Corán*, p. LXXVII.

[293] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 167; *Mi'yār*, XI, 293.

176) Se le preguntó a Mālik: "¿Cómo es que las azoras largas preceden a las breves en la forma escrita del Corán, si fueron reveladas con posterioridad?" [294]. Su respuesta fue: "Sin duda alguna fue así. Considero que ellos lo dispusieron de esa forma de acuerdo con lo que habían escuchado de la recitación del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-" [295].

177) Dijo: "Aborreció Mālik que se señalaran las diez secciones del Corán con color rojo o algo semejante, diciendo: 'Se ha de hacer con tinta negra' [296]. Dijo otro: 'El primero que innovó las décimas y las quintas partes y que escribió los comienzos de las azoras con color rojo fue al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf" [297].

---

[294] Se plantea aquí el problema del orden cronológico de las azoras coránicas: v. al respecto Vernet, *Corán*, pp. LXIX, LXXVI.

[295] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 167.

[296] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 168.

[297] V. al respecto EI[2], III, 43 (A. Dietrich).

Capítulo VI

Trata de las innovaciones y las novedades introducidas en las mezquitas.

178) Entre ellas se cuentan los *miḥrāb*-s [298]. Ha transmitido 'Abd al-Razzāq en su *Muṣannaf*: "Al-Ḥasan fue a visitar a Ṯābit al-Bunānī y allí le sobrevino la hora de la oración. Exclamó Ṯābit: 'Preside tú la oración, ¡oh, Abū Sa'īd!'. Replicó al-Ḥasan: '¡De ningún modo!, hazlo tú'. A lo que volvió a insistir Ṯābit: '¡Por Dios!, jamás me atrevería a hacerlo estando tú presente'. Presidió pues al-Ḥasan, quien se apartó del nicho (*al-ṭāq*) en el que se solía rezar".

Dijo: "Al-Naja'ī, Sufyān al-Ṯawrī e Ibrāhīm al-Taymī consideraron aborrecible hacer la oración en el nicho del *imām*".

Afirmó al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim: "El comienzo de la idolatría en la gente de la oración fueron esos *miḥrāb*-s".

En el nicho del *imām* rezaron Sa'īd b. Ŷubayr y Ma'mar.

179) Se ha transmitido que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "No me ha sido ordenado que las mezquitas se construyan con suntuosidad (*tašyīd al-masāŷid*)" [299]. Explicó Ibn 'Abbās: "Y sin embargo ¡por Dios! vosotros las adornáis".

Se ha transmitido que Ubayy b. Ka'b y Abū l-Dardā' midieron ambos la mezquita, dando a continuación al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- la medida obtenida, ante la cual exclamó el Profeta -¡Dios lo

---

[298] Se trata de los nichos construidos en las mezquitas, en la pared que corresponde a la de la *qibla*: v. EI², VII, 7-15 (G. Fehérvári). V. también *Archives Marocaines* XII (1908), p. 356.

[299] V. *Ḥawādiṯ*, p. 217, nota 13 (SAD). V. también al-Bayhaqī, *Sunan*, II, 439, referencia dada por Kister, "A booth...", p. 152.

bendiga y salve!-: "No, una choza como la de Moisés, de panizo (*ṯumām*) y madera, pues la Hora llegará antes de eso" [300].

Ha transmitido al-Bujārī en su *Ṣaḥīḥ* que 'Umar ordenó construir una mezquita, diciendo al encargado: "¡Las gentes no están al abrigo de la lluvia! Guárdate de teñirla de color rojo o amarillo, pues ello incitaría a las gentes a la tentación". Dijo Anas: "Primero rivalizan en construirlas para luego no frecuentarlas más que pocas veces" [301].

180) Dijo Ibn 'Abbās: "Vosotros no dejaréis de decorar vuestras mezquitas como lo hicieron los judíos y los cristianos" [302].

Dijo Abū l-Dardā': "Si decorasteis vuestros ejemplares del Corán y adornasteis vuestras mezquitas, la ruina caerá sobre vosotros" [303].

Dijo Ḥawšab al-Ṭā'ī: "No hay forma mejor de que una comunidad corrompa sus actos que adornando sus mezquitas. Una comunidad nunca perece si no es a causa de sus ulemas" [304].

Dijo 'Alī: "Cuando la gente decora sus mezquitas, sus actos se corrompen" [305].

181) La base del adorno (*zajraf*) es el oro. Con ello se hace referencia al embellecimiento de las mezquitas con oro y otras cosas. En relación a esto está la expresión: "El hombre adornó (*zajrafa*) su discurso", cuando lo adorna y engalana con cosas vanas, fútiles. Lo que se quiere hacer patente con todo esto es que los judíos y los cristianos se pusieron a adornar los templos cuando alteraron y cambiaron las Escrituras y dejaron de practicar lo contenido en ellas. Vosotros acabaréis de forma parecida si preferís la vida terrena a la religión y si abandonáis la pureza en lo que hacéis y si vuestro asunto se transforma en actuar hipócritamente en las mezquitas y en rivalizar en engalanarlas y adornarlas.

---

300 Sigo en la traducción la interpretación dada por Kister, "A booth...".

301 V. *Ḥawādiṯ*, p. 219, nota 1 (SB).

302 V. nota anterior.

303 V. *Ḥawādiṯ*, p. 219, nota 9 (sin localizar).

304 V. *Ḥawādiṯ*, p. 220, nota 4 (sin localizar).

305 V. *Ḥawādiṯ*, p. 220, nota 5 (sin localizar).

Ibn Mas'ūd pasó junto a una mezquita esculpida [306] que había en Kufa y exclamó: "Quien construyó esto, gastó la riqueza de Dios en cometer un pecado". Y decía: "Vendrá tras de vosotros una gente que elevará el barro y abajará la religión, que engordará rebaños de *barāḏīn* [307] y que rezará en vuestra *qibla* [308]".

182) Ha transmitido Ibn Wahb tomándolo de Mālik: "Las gentes aborrecieron el día en que fue construida la mezquita, cuando se utilizó en su construcción oro y mosaicos (*fusayfisā'*) - se refiere a los *fuṣūṣ*, "teselas"- al darse cuenta de que aquello distraía al hombre de su oración al atraer la mirada hacia sí". Dijo Mālik: "Al-Walīd b. 'Abd al-Malik construyó la mezquita de una forma maravillosa".

Ha dicho Ibn al-Qāsim: "Oí a Mālik mencionar la mezquita de Medina y que en ella la *qibla* había sido adornada, añadiendo: 'Una vez que hubo sido hecho, las gentes lo aborrecieron, porque los distraía atrayendo sus miradas hacia sí.[309] Cuando subió al poder 'Umar b. 'Abd al-'Azīz quiso quitar esos adornos, pero se le advirtió que no obtendría de aquello una gran cantidad de oro y lo dejó como estaba".

183) Ha transmitido Sa'īd b. 'Ufayr en su *Ta'rīj* que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ordenó que se quitase la decoración que había en la *qibla* de la mezquita de Damasco. Dijo: "Consideraba aborrecibles los mosaicos. Su doctrina fue que se vendiesen, ingresándose lo obtenido en el tesoro público de los musulmanes (*bayt al-māl*) [310]. Habló entonces con él la gente más importante de Damasco, contándole todo lo que habían sufrido los musulmanes en su construcción con al-Walīd durante largos años, y cómo los mosaicos habían sido transportados desde Bizancio. Ordenó 'Umar entonces que sus maravillas fuesen cubiertas con *karābīs*, que son telas bastas de algodón, para evitar que se distrajeran los que rezaban. Tan sólo hizo esto una vez que los

---

[306] Tal vez "coloreada con pinturas".

[307] Bestias de carga de cuerpo pesado y paso lento.

[308] Es decir, seguirán actuando exteriormente como musulmanes, aunque de hecho no lo sean. V. *Ḥawādiṯ*, p. 221, nota 6 (sin localizar).

[309] Cita de *Ḥawādiṯ* en *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 219.

[310] V. EI², I, 1176-81 (N.J. Coulson - C. Cahen).

habitantes de Damasco le argumentaran de la forma siguiente: "¡Fue tanto lo que hubo de soportar al-Walīd!". Llegó después a conocimiento de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz que un importante patricio (*biṭrīq*) había llegado de Bizancio -¡Dios la aniquile!- como embajador y que, al ver la mezquita de Damasco, que había sido con anterioridad iglesia, había quedado aterrado por su causa, exclamando: "¡Y nosotros que hablábamos de que nuestro turno estaba cada vez más cerca! Este templo no ha sido levantado para nosotros ni para otros reyes de la tierra o gentes poderosas que se interesan por este mundo y su florecimiento. Ha sido levantado para ellos, al tiempo que se mantenían apartados de las cosas terrenas y autorizaban su destrucción. Sin duda, su turno durará largo tiempo". Llegaron dichas consideraciones a conocimiento de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz -¡Dios esté satisfecho de él!-, quien exclamó: "No creo conveniente la mezquita de Damasco más que como ofensa dirigida a los infieles". Ordenó a continuación a su secretario que desgarrase la tela de aquellas cortinas que ocultaban las maravillas de la mezquita.

184) Se le preguntó a Mālik si consideraba aborrecible que se escribiese en las *qibla*-s de las mezquitas, pintando algo así como la aleya "El Trono" y "Dí: Él es Dios, es único" y las aleyas protectoras[311] o algo semejante. Contestó -¡Dios tenga misericordia de él!-: "Aborrezco que se escriba en la *qibla* o en la mezquita un pasaje del Corán, así como que se decore", pues afirmaba que aquello hacía que los fieles se distrajeran al rezar.[312] Si Mālik había considerado aborrecible que se escribiese en hojas sueltas de papel (*qarāṭīs*), ¿cómo no iba a opinar lo mismo de hacerlo en los muros?

185) Dijo Aṣbag: "Cerca de donde vivía Ibn al-Qāsim había una mezquita que había sido construida con dinero no lícito, a causa de lo cual él no rezaba en ella, yendo a otra que estaba más lejos. En su opinión no actuaba bien quien rezaba en ella, pues la oración es la mitad de la religión y lo más meritorio que en ella se encierrra".

---

[311] Se refiere a Corán, II, 256/255; CXII y CXIII-CXIV (estas últimas son las llamadas "protectoras").

[312] Cita de *Ḥawādiṯ* en *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 219.

186) Dijo Muḥammad b. Maslama: "Después de las tres mezquitas [313], no se puede acudir a ninguna, creyendo encontrar en ella mérito, como no sea a la mezquita de Qubā'". Dijo: "Se consideró aborrecible fijar para esa mezquita un día determinado en el que acudir a ella, todo ello por miedo a cometer una innovación, pues, con el paso del tiempo, las gentes podrían convertirlo en una fiesta (*'īd*) que hay que celebrar o en un precepto obligatorio que hay que cumplir. No hay nada malo en acudir a ella en cualquier momento (sin hacerlo deliberadamente), pues entonces no se incurre en innovación. Por lo que se refiere a las mezquitas parecidas a la de Qubā', no he oído que nadie haya acudido a ellas a pie o en monturas, tal y como se va a Qubā', pues 'Umar dijo: "Si la mezquita de Qubā' estuviese en cualquier otro lugar, iríamos a ella lo más rapidamente posible, exigiendo el mayor esfuerzo de nuestras monturas".[314]

187) Dijo Ibn Wahb: "Oí que se le preguntaba a Mālik su opinión sobre una mezquita en Egipto a la que daban el nombre de mezquita *al-Jalūq*, acerca de la cual se contaba esto y lo otro, llegándose incluso a decir que se había visto en ella a al-Jiḍr. Se le preguntó a Mālik qué opinaba de que las gentes fuesen a ella ex-profeso para hacer la oración allí. Exclamó Mālik: '¡No, por Dios!'."

188) Dijo Wahb b. Munabbih: "Una de las cosas que Dios Altísimo reveló a Isaías -¡sobre él sea la paz!- fue: 'Dí a los Banū Isrā'īl: ellos intentan aproximarse a mí inmolando ganado menor y yo ni acepto ni como la carne, y se olvidan de aproximarse a mí con el temor de Dios y renunciando a inmolar los seres que les han sido prohibidos, y adornan las casas y decoran los templos. ¿Qué necesidad hay de adornar las casas si yo no he de vivir en ellas? y ¿qué necesidad hay de adornar los templos si yo no he de acudir a ellos? Tan sólo ordené que fueran levantados para ser recordado y alabado en ellos".

---

[313] A saber, las mezquitas de La Meca, Medina y Jerusalén. V. al respecto el artículo de Kister, "'You shall only set out for three mosques'".

[314] Cita de *Ḥawādiṯ* en *Bā'iṯ*, pp. 53-4.

Capítulo VII

Trata de la innovación consistente en relatar historias (*qaṣ aṣ*)[315] en las mezquitas.

189) Ha afirmado Mālik -¡Dios tenga misericordia de él!-: "Considero aborrecible eso de contar historias en las mezquitas". Dijo: "Tamīm al-Dārī pidió a 'Umar b. al-Jaṭṭāb-¡Dios esté satisfecho de él!-: 'Permíteme que invoque a Dios, que cuente historias y que amoneste a la gente'. Contestó 'Umar -¡Dios esté satisfecho de él!-: 'De ningún modo'. Y como volviese a insistir, exclamó: 'Lo que tú pretendes es decir: ¡Yo soy Tamīm al-Dārī!, ¡reconocedme!'." [316]

190) Dijo Mālik: "No creo que se deban atender las sesiones de los narradores de historias, pues contar historias es una innovación". Añadió Mālik: "Las gentes no deben ponerse frente al narrador de historias como si fuera el predicador (*jaṭīb*)". Dijo: "Ibn al-Musayyib y otros se sentaban formando un círculo y el narrador se ponía a contar historias". Dijo Mālik: "Prohibí a Abū Qudāma que, una vez terminada la oración, se levantase y empezase a decir: '¡Haced esto y aquello!'"[317].

191) Dijo Sālim: "Encontraron a Ibn 'Umar que salía de la mezquita farfullando: 'El motivo que me hace salir no es otro que la voz de ese narrador de historias vuestro'."

---

[315] V. *supra* nota 178. Las historias (*qiṣṣa*, pl. *qiṣaṣ*) han sido consideradas con sospecha por ver en ellas un camino para introducir en el Islam leyendas judeo-cristianas y prácticas y conceptos no islámicos. V. EI², IV, 763-5 (Ch.Pellat) y del mismo autor *Le milieu basrien et la formation de Gāḥiẓ* (París, 1953), pp. 108-116.

[316] V. *Ḥawādiṯ*, p. 227, nota 4 (sin localizar). V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164.

[317] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164.

Afirmó Abū Idrīs al-Jawlānī: "Prefiero ver junto a la mezquita un fuego ardiendo que en el mismo sitio a un narrador de historias ejerciendo su oficio" [318].

Han dicho nuestros ulemas -¡Dios tenga misericordia de ellos!- que ni en tiempos del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ni en tiempos de Abū Bakr y 'Umar -¡Dios esté satisfecho de ellos!- se contaron historias, hasta que llegó la *fitna* [319] y entonces aparecieron los narradores de historias. [320] Cuando 'Alī entró en la mezquita [321], fue haciendo salir de ella a los narradores de historias, diciendo: "No se cuentan historias en nuestra mezquita" [322], hasta que llegó junto a al-Ḥasan que estaba instruyendo sobre las ciencias de los actos y las circunstancias en que deben hacerse. Lo estuvo escuchando y luego se alejó de allí sin obligarle a salir.[323]

Llegó Ibn 'Umar a una mezquita y allí encontró a un narrador que estaba contando historias. Se dirigió entonces al jefe de la policía para que lo sacara de allí y así lo hizo.

192) Dijo Mālik b. Anas: "Había un hombre de los hipócritas que todos los viernes se ponía de pie en la mezquita, exhortando a obedecer al Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-. En ocasión del día de Jaybar, junto con otra gente, no tomó parte en la batalla contra el enemigo, pero, una vez que hubo terminado, continuó en la mezquita exhortando a la obediencia al Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-. El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ordenó que le sacasen de la mezquita, diciendo: 'No me importaría, si no fuera porque rezo en el jardín de los Banū Fulān'" [324].

---

[318] Cf. *Bida'*, V, 2.

[319] Cf. lo dicho en el nº 26.

[320] V. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, pp. 75 y 76.

[321] De Basora.

[322] V. *Ḥawādiṯ*, p. 228, nota 11 (sin localizar).

[323] V. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 75.

[324] Entiendo esta frase en el sentido de que no le habría importado dejarle que siguiera haciendo lo mismo si, al menos, no le oyese, pero, puesto que rezaba en un jardín contiguo a la mezquita, no podía evitar oirle.

193) Dijo Abū l-Tayyāḥ: "Dije a al-Ḥasan: 'El *imām* se pone a contar historias y los hombres y las mujeres se congregan, alzando sus voces con la invocación y extendiendo las manos'. Dijo al-Ḥasan: 'Alzar la voz cuando se hace la invocación es una innovación y extender las manos en la invocación es una innovación. El narrador de historias también es una innovación'".[325]

Preguntaron a Ibn Sīrīn: "¿Y si hubieras tenido que narrar historias a tus hermanos?". Respondió: "Se ha dicho: no dan consejos a la gente más que el que manda, el mandado o el necio, y yo no soy ni lo primero ni lo segundo y abominaría ser lo tercero".

194) Dijo Mu'āwiya b. Qurra [326]: "Pregunté a al-Ḥasan al-Baṣrī: '¿Qué consideras que es mejor: que visite a un enfermo o que asista a la sesión de un narrador de historias?'. Contestó: '¡Visita al enfermo!'. Pregunté: '¿Qué consideras que es mejor: que acompañe un cortejo fúnebre o que asista a la sesión de un narrador de historias?'. Contestó: '¡Acompaña el cortejo fúnebre!'. Pregunté: 'Si me pide ayuda un hombre que tiene una necesidad, ¿debo ayudarle o asistir a la sesión de un narrador de historias?'. Contestó: '¡Dedícate a remediar esa necesidad!', contestándome siempre que cualquier cosa era mejor que asistir a las sesiones del ocio".[327]

195) Dijo Ḍamra: "Pregunté a al-Ṯawrī: '¿Nos hemos de poner frente al narrador de historias?'. Contestó: 'Dadle la espalda a las innovaciones'" [328].

Dijo Abū Ma'mar: "Ví que Siyār Abū l-Ḥakam, mientras un narrador de historias contaba relatos en la mezquita, se estaba limpiando los dientes junto a la puerta. Le dije: '¡Oh, Abū l-Ḥakam!, ¡la gente te está mirando!'. Contestó: 'Lo que yo estoy haciendo es mejor que lo

---

[325] V. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 311/252.

[326] En la edición de Turki aparece "Mu'āḏ b. Qurra", personaje al que no ha podido identificar. Se trata de un error por "Mu'āwiya b. Qurra", nombre éste que aparece en la misma transmisión, recogida en *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 14.

[327] V. *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 14.

[328] V. *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 15; Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 76.

que ellos hacen: yo permanezco dentro de la tradición (*sunna*), mientras que ellos han incurrido en una innovación".

196) Cuando Sulaymān b. Mihrān al-A'maš entró en Basora, vio a un narrador que contaba historias en la mezquita, diciendo: "Nos ha contado al-A'maš tomándolo de Abū Isḥāq ... nos ha contado al-A'maš tomándolo de Abū Wā'il ...". Dijo: "Se puso al-A'maš en el centro del círculo, alzó una mano y se puso a arrancarse los pelos de las axilas. El narrador de historias le recriminó: '¡Oh, anciano!, ¿no te da vergüenza? Nosotros estamos ocupados en el saber religioso y tú te atreves a hacer cosas como ésa'. Contestó al-A'maš: 'Lo que yo estoy haciendo es mejor que lo que tú haces'. Inquirió: '¿Cómo puede ser así?'. Respondió: 'Porque yo me mantengo dentro de la tradición (*sunna*), mientras que tú has incurrido en una mentira y una innovación. Yo soy al-A'maš y no te he contado nada de lo que tú dices'. Al oir la gente aquello, se apartaron del narrador de historias y se congregaron en torno a al-A'maš diciendo: '¡Cuéntanos tú, oh, Abū Muḥammad!'."[329]

197) Dijo Aḥmad b. Ḥanbal: "Las gentes más mentirosas son los narradores de historias y los mendigos. Lo que más necesitan las gentes es un narrador de historias veraz, para que se les recuerde la muerte y el castigo de la tumba". Se le preguntó: "¿Has tomado parte en sus sesiones?". Respondió: "No".

Se cuenta que 'Āmir b. 'Abd Allāh b. Qays, conocido por el monje (*al-rāhib*) de esta comunidad, dejó de asistir a la tertulia de al-Ḥasan al-Baṣrī. Fue al-Ḥasan a su morada y se encontró con que 'Āmir vivía en una casa tan baja que obligaba a agachar la cabeza [330], y en la que no había más que arena. Le preguntó al-Ḥasan: "¡Oh, Abū 'Abd Allāh!, no te hemos visto desde hace algunos días". Contestó: "Yo asistía a esas tertulias y no oía más que cosas erróneas y confusas. Había escuchado a nuestros ancianos (*mašyaja*), en lo que transmitían

---

[329] V. Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 76.

[330] Tal vez quiera decir que la casa no tenía techo, es decir, que hacía permanentemente *i'tikāf*. Se dice en efecto en el *Muwaṭṭa'*, pp. 257-8, nº 3, que si el *mu'takif* entra en un lugar provisto de tejado, su *i'tikāf* deja de existir: v. Wensinck, "Arabic New Year", pp. 16, 19.

de nuestro Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, que él decía: 'Quien de entre las gentes sea el más puro en su fe en el día de la Resurrección, será el que en la vida terrena fue el más reflexivo; aquél de entre las gentes que reirá más en el Paraíso, será quien más haya llorado en la vida terrena; aquél de entre las gentes que más feliz sea en la otra vida, será el mismo que mayor pesar sufrió en esta vida' [331]. Encontré la casa más desolada para mi corazón, pero que es la que más me permite obtener de mi alma lo que yo deseo de ella". Le dijo al-Ḥasan: "Muḥammad no quiso referirse a estas tertulias nuestras, sino a las sesiones de los narradores de historias por los caminos, a quienes deliran al hablar y a quienes exageran por exceso o por defecto".

198) Dijo Ibn al-Qāsim: "El primer narrador de historias que hubo en Medina lo designó 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Anteriormente no había habido ninguno".

Dijo Mālik: "No había habido narradores de historias en tiempos anteriores, hasta que fue emir 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, quien designó a un narrador de historias, cuyo sueldo consistía en dos dinares al mes". En el "Libro de la ablución ritual" (*kitāb al-wuḍū'*) de la *Mudawwana* se dice que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz tenía un narrador de historias, es decir, un predicador (*wā'iẓ*) que le amonestaba [332].

---

[331] V. *Ḥawādiṯ*, p. 233, nota 9 (sin localizar).

[332] Para las diferencias entre *qāṣṣ*, *mud̲akkir* y *wā'iẓ*, según Ibn al-Ŷawzī, v. EI², IV, 764 (Ch. Pellat)

Capítulo VIII
Trata de cómo comportarse correctamente en la mezquita.

199) Dijo Dios Altísimo: "(Su luz es a semejanza de una hornacina) que está en las casas que Dios ha permitido elevar para que en ellas se recuerde su nombre. En ellas le loan mañana y tarde hombres a quienes no les distrae ni el negocio ni el comercio del recuerdo de Dios, de la permanencia en la oración y del dar limosnas, hombres que temen el día en que los corazones y las miradas se transtornarán" [333]. Esta aleya advierte claramente que las mezquitas fueron erigidas tan sólo para las obras de la otra vida, no para cultivar la vida terrena ni para su provecho.

Mālik consideró aborrecible el cofre (*tābūt*) que se colocó en las mezquitas para las limosnas, pues opinaba que entraba dentro del cultivo de la vida terrena [334].

200) Se le preguntó a Mālik su opinión acerca de comer en la mezquita y su respuesta fue: "Si se trata de algo ligero, como el *sawīq* [335] y de alimento en poca cantidad, espero que sea ligero. Si para comer saliesen a la puerta de la mezquita, me complacería más. Si se trata de algo abundante, no me complace ni siquiera en la explanada (*riḥāb*) de la mezquita" [336].

Dijo Mālik: "Considero aborrecibles esos abanicos que están a la entrada de la mezquita con los que las gentes se dan aire". Dijo Mālik:

---

[333] Corán, XXIV, 36-7.

[334] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164. Cita de *Ḥawādiṯ* en *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 211.

[335] Es una especie de papilla de cereales mezclados con dátiles o azúcar: v. Dozy, *Supplément*, I, 706.

[336] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164.

"Tal cosa no se hizo nunca en tiempos pasados y no considero lícito que las gentes lleven esos abanicos para darse aire con ellos".[337]

A propósito de aquél que come carne en la mezquita aljama, afirmó: "¿Acaso no sale para lavarse las manos?". Respondieron: "Sí". Dijo entonces: "Pues que salga para comer" [338].

201) Dijo: "Considero aborrecible que se hable en lengua extranjera en la mezquita" [339]. Dijo: "Sin duda esto se debe a lo que se ha dicho de que las lenguas de los extranjeros provocan engaño". Dijo: "No se debe hacer en la mezquita nada que signifique engaño". Dijo: "Si el que habla en lengua extranjera domina a la perfección la lengua árabe, es más grave el engaño que comete".

202) Dijo: "Considero aborrecible que se construya una mezquita y se adopte su parte superior como vivienda, instalándose en ella con su familia [340]. Nadie puede cortarse las uñas en la mezquita ni recortarse en ella el mostacho, aunque recoja los recortes en su vestido. Considero aborrecible que alguien se limpie los dientes en la mezquita, a causa de los residuos que sacan los mondadientes y que luego pueden encontrarse en la mezquita". Dijo: "No me gusta que se enjuaguen la boca en la mezquita; para hacerlo, deben salir" [341].

Sobre la licitud de pernoctar en la mezquita.

203) Por lo que se refiere a pernoctar en la mezquita, Mālik lo consideró lícito para los forasteros, no para los vecinos del lugar. Dijo Ibn al-Qāsim en la *'Utbiyya*: "No hay mal en que lo haga un vecino del lugar que no esté en buena situación (*ḍa'īf*), si no tiene a nadie que le ofrezca un sitio donde cobijarse". Ha transmitido Ibn Ḥabīb tomándolo de Ibn Wahb: "Un joven no debe yacer en la mezquita". Dijo Mālik:

---

[337] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 164. Cita de *Ḥawādiṯ* en *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 191-2.

[338] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 165.

[339] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 165.

[340] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 165.

[341] V. Ibn Abī Zayd, *Kitāb al-ŷāmi'*, p. 165.

"Pasaban la noche en la mezquita los pobres (*ahl al-ṣuffa*) [342] y otras personas que carecían de casas".

Dijo Ibn 'Umar: "En la época del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- no tuve más albergue ni morada que las mezquitas" [343]. Durante cuarenta años, 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ estuvo pasando las noches en la mezquita. Se dice en el hadiz: "Se le preguntó al Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-: '¡Oh, Enviado de Dios! ¿Me das permiso para que me dedique al servicio divino (*al-tarahhub*)?'. Contestó: 'Hazlo'."[344]

204) Dijo Ibn Ḥabīb: "No está mal echarse en la mezquita para reposar. Y no está mal que el vecino residente en el lugar se eche la siesta en la mezquita y duerma en ella durante el día. No está mal que el viajero y aquél que viene de vez en cuando (*muntāb*) pernocten allí hasta que se procuren una morada. No es conveniente que alguien adopte la mezquita como morada, excepto si se trata de un hombre que ha dejado el siglo por el servicio divino y se consagra en ella a los rezos nocturnos. No hay mal en que transcurra allí toda su vida, siempre y cuando las instalaciones que utilice para la ablución y sus medios de vida estén en un sitio que no sea la mezquita".

Se afirma en el hadiz que Dios -¡bendito y ensalzado sea!- dice: "Si me propongo castigar a mis fieles, observo a los que se han instalado en las mezquitas, a los que asisten a las sesiones en las que se recita el Corán y a los hijos del Islam, y mi cólera se ve calmada" [345].

Ha transmitido 'Abbād b. Tamīm, tomándolo de su tío, que vio al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- tumbado en la mezquita, con uno de sus pies colocado encima del otro [346]. Dijo Ibn al-Musayyib: "'Umar y 'Uṯmān solían hacer lo mismo".

---

[342] Sobre esta expresión, v. EI², I, 274-5 (W. Montgomery Watt).

[343] V. *Ḥawādiṯ*, p. 237, nota 10 (SD).

[344] V. *Ḥawādiṯ*, p. 238, nota 9 (sin localizar). Cf. nº 61.

[345] Hadiz *qudsī*. V. *Ḥawādiṯ*, p. 239, nota 7 (sin localizar). Cf. W.A. Graham, *Divine word and prophetic word in early Islam* (La Haya/París, 1977), donde no está recogido.

[346] V. *Ḥawādiṯ*, p. 239, nota 10 (ST, SB, SN, SN, SD, MH y *Muwaṭṭa'*).

205) Dijo: Se le preguntó a Mālik qué opinaba acerca del hombre que, en la mezquita, se sirve de un cojín sobre el que se sienta o de una almohada sobre la que se apoya. Contestó: "No se cuenta entre lo que las gentes deben hacer y no me agrada". Autorizó [347] en cambio la esterilla (*al-jumra*), las esteras (*al-nijāj*) y las almohadillas de la oración, diciendo: "Se han estado sirviendo de esto en nuestra mezquita como alfombras y para resguardarse del frío de los guijarros cuando el frío es muy intenso". La *jumra* es una esterilla hecha con ramas de palmera despojadas de sus hojas (*ŷarīd*) y los *nijāj* son esteras grandes.

Sobre la licitud de comer cosas ligeras y de beber en la mezquita.

206) Dijo: "Los rácimos de dátiles, en tiempos del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, eran colgados de la mezquita de forma que los huéspedes del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y los pobres pudiesen comer de ellos. Considero muy conveniente que se haga lo mismo en las mezquitas de los demás países en los que hay *tamar*, es decir, dátiles maduros y secos".

207) Se le preguntó a Mālik su opinión acerca de aquella persona que, siendo ramaḍān, está en la mezquita y le es traída la comida y contestó: "Si se trata de algo ligero como el *sawīq* y la comida es en pequeña cantidad, espero que sea algo ligero. Si se trata, por el contrario, de comida como carne y dátiles, no me complace en absoluto". Se le preguntó: "¿Y si lo hace en la explanada (*riḥāb*) de la mezquita?". Respondió: "Forma parte también de la mezquita".

Consideró aborrecible que el *imām* coma en la mezquita. Se le preguntó: "Pero si algunos *imām*-es dan de cenar a las gentes en la mezquita". Contestó: "No es *imām* quien da de comer a las gentes en la mezquita".

208) Dijo Ašhab: "Se le preguntó a Mālik acerca de esas personas que rompen el ayuno de ramaḍān comiendo rosquillas (*ka'k*)[348], o

---

[347] El verbo utilizado es *rajjaṣa*: v. Kister, "On 'Concessions' and conduct" y cf. nº 245.

[348] V. Dozy, *Supplément*, II, 474.

dátiles secos (*tamar*) a los que se les ha quitado el hueso, o pasas (*zabīb*) [349], y contestó: 'No me complace, pues ¿qué harán con lo que sobre y para enjuagarse la boca?'. Se le dijo: 'Se llevarán lo que sobre en un pañuelo, pues en eso no hay daño y saldrán fuera de la mezquita para enjuagarse la boca'. Dijo entonces: 'Si es así, espero que lo que coman sea ligero'."

Ha transmitido Ibn Wahb tomándolo de Mālik: "Si salen a la puerta de la mezquita y comen y beben allí, lo considero preferible".

209) Dijo Ibn 'Abd al-Ḥakam: "Oí que preguntaban a Mālik acerca del agua que dan a beber en la mezquita, diciéndole: '¿Opinas que se puede beber de ella?'. Contestó: 'Naturalmente, pues fue puesta para el sediento, sin que ello se limite a los pobres. No hay que dejar de beber de ese agua. Esto es algo que las gentes no han dejado de hacer en este lugar y en otros'".

Ha dicho Ibn Ḥabīb: "Ví en la mezquita del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- grandes odres (*qirab*) llenos de agua dulce que colgaban encima de los guijarros y debajo de ellos había copas hechas con la mejor madera (*nuḍār*) [350]. Quien lo deseaba, bebía de aquella agua". Dijo Ibn al-Qāsim: "Vi a Mālik beber agua en la mezquita". Dijo Ibn Ḥabīb: "Lo mismo hizo Ibn al-Zubayr en la mezquita de La Meca y ví a Ibn al-Māŷišūn y otros ulemas de Medina beber agua en la mezquita".

Sobre el cuidado en mantener limpia la mezquita.

210) Mālik consideró aborrecible que se matasen y enterrasen los piojos en la mezquita, así como que alguien se dedicase a despiojar su ropa en la mezquita y que matase a los piojos aplastándolos con el calzado. [351]

Dijo Mālik acerca del que hace retiro espiritual en la mezquita (*mu'takif*): "No debe entrar ningún barbero donde él está para cortar sus cabellos ni sus uñas". Dijo Ibn al-Qāsim: "Sin duda, él lo consideró aborrecible por el respeto que se le debe a la mezquita".

---

[349] V. Dozy, *Supplément*, I, 578.

[350] V. Dozy, *Supplément*, II, 690.

[351] Cita de *Ḥawādiṯ* en *Madjal*, ed. 1380/1960, II, 233 y en *Mi'yār*, XI, 98.

Han transmitido Ibn Ḥabīb e Ibn al-Qāsim, tomándolo de Mālik, que él prohibió que se matasen los piojos y las pulgas en la mezquita y que se los enterrase en ella. Dijo Ibn Ḥabīb: "Me contó Muṭarrif que, según Mālik, matar una pulga era menos grave que matar piojos, aunque lo mejor era esperar a poder arrojarlos fuera de la mezquita".

211) Vio el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- en el muro de la *qibla* una mucosidad, un escupitajo o un esputo y lo raspó [352]. Ha transmitido Anas b. Mālik que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "Escupir en la mezquita es un pecado y la expiación de tal pecado es enterrar lo que se ha escupido" [353].

Dijo Mālik: "No considero que esté bien escupir sobre la esterilla en la mezquita, restregando luego lo que se ha escupido con el pie. No está mal escupir debajo de la esterilla. Si la mezquita tiene suelo de guijarros, no está mal escarbar entre los guijarros haciendo un hoyito y escupir allí, enterrándolo a continuación". Dijo Ibn al-Qāsim: "Si la mezquita no tiene suelo de guijarros, no hay forma de ocultar lo que se ha escupido allí, y por lo tanto no se debe escupir".

Se le preguntó a Mālik qué opinaba de la mucosidad que se queda en el calzado y contestó: "Si no se filtra lo que se ha expectorado bajo la esterilla, no está mal, pero si se filtra, no se puede expectorar de esa forma". Dijo Muḥammad b. Maslama: "Las gentes no han dejado de expectorar y escupir en la mezquita, antes de que el suelo fuese de guijarros y después de que se hiciera de guijarros. Me contó Mālik que el primero que puso guijarros fue ʻUmar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- y que las gentes habían estado escupiendo por su lado izquierdo [354] antes de que él hiciese aquello. Dijo: "Mālik había dictaminado esto con respecto a las mezquitas que no tuviesen suelo de guijarros".

Sobre cómo el hecho de pedir limosna, vender y comprar enturbia la atmósfera de la mezquita.

---

[352] V. *Ḥawādiṯ*, p. 244, nota 14.

[353] V. *Ḥawādiṯ*, p. 245, nota 3 (SB, SM, SAD, ST, SD, MH).

[354] V. el estudio de Chelhod, "A contribution to the problem of pre-eminence of the right based upon Arabic evidence".

212) Se le preguntó a Mālik qué opinión le merecían los mendigos que van pidiendo por las mezquitas e insisten en ello, y contestó: "Considero que se les debe prohibir hacerlo". Dijo otro: "La limosna está prohibida (en la mezquita)".

213) Refiere Mālik en su *Muwaṭṭa'* que, cuando uno de esos que se dedican a vender en las mezquitas pasaba junto a 'Aṭā' b. Yasār, aquél le llamaba y le preguntaba: "¿Qué es lo que tienes? ¿qué quieres?". Y cuando le contestaba que lo que quería era vender lo que llevaba consigo, le decía: "Tú debes estar en el zoco de la vida terrena, no aquí, que es el zoco de la otra vida"[355].

Dijo el cadí Abū l-Walīd -¡Dios tenga misericordia de él!-: "Los actos que se realizan en la mezquita pueden ser de dos clases: actos piadosos y actos que no lo son. Los actos piadosos son, por ejemplo, la oración, la recitación del Corán y el *ḏikr*; entre ellos se incluye el estudio del saber religioso y las discusiones a él relativas. Los actos no piadosos son de dos tipos: hechos y dichos. Entre los hechos, están el vender, comprar, comer, ponerse a hacer trabajos manuales y cosas parecidas".

214) Por lo que se refiere al vender, ha transmitido Ibn al-Qāsim, tomándolo de Mālik, en la *Maŷmū'a*: "No está mal que el hombre en la mezquita pague (*yaqḍī*) [356] con oro. Respecto a lo que implica comercio y trueque, no me agrada". Con el término *qaḍā'* se refería a los asuntos corrientes en los que hay poco trabajo y dinero contante en poca cantidad. Pero si el pago se hace con una gran cantidad de dinero, teniéndose que recurrir a cargar, pesar y a cobrar en metálico, con lo que aumenta el trabajo, ello es abominable.

215) Dijo Mālik en el *Mabsūṭ*: "No me gusta que alguien exponga género en la mezquita para vender. Pero si se da el caso de que alguien regatea a otro una ropa que lleva puesta o un género en el que ya se

---

[355] V. *Muwaṭṭa'*, p. 146, nº 269; *Ḥawādiṯ*, p. 247, nota 5.

[356] V. Fagnan, *Dictionnaire*, p. 143.

había fijado y comprobado previamente, y concluyan su venta, no hay mal en ello" [357].

Dijo Muḥammad b. Maslama: "No es conveniente que alguien se dedique a vender o a comprar en las mezquitas cosas presentes o ausentes. En cuanto a las primeras, ello es debido a que la mezquita no es el lugar apropiado para las mercancías: si ello se permitiera, la mezquita se convirtiría en un zoco. En cuanto a las segundas, como son por ejemplo las casas, haciendas, la venta por descripción y cosas parecidas, su venta también es reprobable por el alboroto y la charla vana que se producen". La aleya de Dios Altísimo "Su luz es a semejanza de una hornacina que está en las casas que Dios ha permitido elevar para que en ellas se recuerde su nombre" [358], es una prueba de lo que se ha expuesto".

Otros han considerado aborrecible que alguien compre en la mezquita el odre de agua para consagrarlo, diciendo: "Salga a la puerta, cómprelo allí y a continuación puede consagrarlo".

216) Se dice en el hadiz: "No llegará la Hora hasta que los hombres se pongan a vender cosas los unos a los otros en las mezquitas" [359]. Ha transmitido al-Bujārī que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, al oir a un hombre que estaba buscando en la mezquita algo que se le había perdido, exclamó: "¡Oh, el que busca! No serás tú el que encuentre" [360].

Ha transmitido Muslim en su *Ṣaḥīḥ* que el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, al oir a un hombre que buscaba a su camella en la mezquita, exclamó: "¡Que Dios no la haga reunirse contigo! ¡Las mezquitas no fueron construidas para eso!" [361]. Ha dicho Mālik en el *Mabsūṭ*: "Si no alzó la voz, sino que fue a preguntar acerca de lo

---

[357] Se refiere a ventas no premeditadas, que surgen de improviso sin que haya habido previamente la intención de comerciar.

[358] Corán, XXIX, 36-7.

[359] V. *Ḥawādiṯ*, p. 249, nota 15 (sin localizar).

[360] V. *Conc.*, VI, 446, donde no se menciona a al-Bujārī. V. también *Ḥawādiṯ*, p. 250, nota 2, donde también se pone de relieve que la cita de al-Bujārī no es exacta.

[361] V. *Ḥawādiṯ*, p. 250, nota 5.

perdido a sus compañeros sin alzar la voz, no está mal lo que hizo, porque es una especie de conversación y eso no está prohibido".

Sobre lo que es lícito escribir en la mezquita.

217) Por lo que se refiere a escribir en la mezquita, ha transmitido Ibn al-Qāsim, tomándolo de Mālik, en la *Maŷmū'a*, acerca del *ḏikr al-ḥaqq* que se escribe en la mezquita [362] lo siguiente: "Si es algo breve, está bien, pero si se alarga, no me agrada". Según el original de Muḥammad b. Maslama [363], no se debe escribir en la mezquita ni poco ni mucho.

Dijo el cadí Abū l-Walīd -¡Dios tenga misericordia de él!-: "No se que Mālik haya transmitido nada acerca de escribir los ejemplares del Corán en las mezquitas". Dijo: "Por lo que respecta al hombre devoto que cuida las mezquitas y escribe los ejemplares del Corán, su sentido externo (*ẓāhiru-hu*) [364] es la licitud".

218) Por lo que respecta a que se enseñe a los niños en las mezquitas, Saḥnūn lo consideró aborrecible, habiendo en su explicación dos argumentos. Uno de ellos es que los niños apenas si toman precauciones contra la suciedad. El segundo, que se trata de un trabajo y que hay ganancia. Dijo el cadí Abū l-Walīd -¡Dios tenga misericordia de él!-: "Se une a esta explicación la prohibición de que en la mezquita se escriban ejemplares del Corán". Dijo Ibn Ḥabīb: "Es aborrecible que los niños entren en la mezquita y que se les enseñe allí. El niño puede entrar a hacer la oración, luego debe salir".

Han dicho otros: "Si se les enseña en la mezquita a cambio de unos honorarios, hay lucro, es una remuneración de tipo comercial y eso ha sido prohibido. Es lícito llevar al niño a la mezquita si se le han enseñado buenas maneras y si no se va a poner a juguetear por ser pequeño, luego debe salir".

---

[362] Literalmente, "la rememoración de la verdad que se escribe en la mezquita". Entiendo que se refiere a inscripciones que se colocan en las mezquitas con pasajes religiosos para que en los fieles se mantenga constante el recuerdo de Dios.

[363] Es decir, según los apuntes que él había tomado de Mālik.

[364] Para este término técnico, v. I. apartado 2, final.

Sobre la prohibición de coser en la mezquita.

219) Por lo que se refiere a coser y a otras actividades exteriores que no están relacionados con las buenas obras, ha dicho Saḥnūn: "En la mezquita no deben sentarse a coser". Se desprende que el resto de las actividades que tienen las mismas características que el coser se hallan en el mismo caso.

Capítulo IX
Trata de la explanada de la mezquita (*al-baṭḥā'* [365]).

220) Ha transmitido Mālik b. Anas que 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- hizo construir una explanada en el lado de la mezquita llamado *al-baṭḥā'*, diciendo: "Quien desee armar alboroto, recitar poemas o alzar la voz, salga a esta explanada (*raḥba*)" [366]. Habéis de saber que, al darse cuenta 'Umar de que la gente solía sentarse en la mezquita, poniéndose a charlar allí, y que a veces eso les llevaba a armar alboroto, que es una mezcla de charla y de voces subidas de tono, y a veces a recitarse unos a otros poemas, y que se prolongaba la discusión sobre temas mundanos, mandó construir la *baṭḥā'*, que se elevaba aproximadamente un codo. La rodeó con un muro pequeño y la allanó con guijarros. Estaba pegada a la mezquita, de forma que ésta quedara consagrada exclusivamente al servicio de Dios Altísimo.

221) Dijo al-Sā'ib: "Estando yo en la mezquita, alguien me arrojó unos guijarros y, al mirar, vi que era 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- que me pedía: '¡Ve y traéme a esos dos!'. Se los llevé y entonces él les preguntó: '¿Quiénes sois? ¿de dónde venís?'. Respondieron: 'Somos habitantes de la ciudad de al-Ṭā'if'. A lo que exclamó: 'Si hubiéseis sido gente del país, os habría tenido que castigar, pues alzáis la voz en la mezquita del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, siendo así que en esta mezquita nuestra no se alza la voz"[367].

---

[365] Otra posible lectura es *al-buṭayḥā'*.

[366] V. *Muwaṭṭa'*, p. 146, nº 270; *Ḥawādiṯ*, p. 253, nota 8. V. también *I'tiṣām*, II, 94.

[367] V. *Ḥawādiṯ*, p. 255, nota 2 (sin localizar). Cf. M.J.Kister, "Some reports concerning al-Ṭā'if", *JSAI* I (1979), pp. 1-18.

222) Ha dicho Ibn al-Qāsim en el *Mabsūṭ*: "Vi que Mālik reprochaba a sus compañeros por alzar la voz en la mezquita", y explicó esto dando dos razones. Una de ellas es que la mezquita debe quedar a salvo de cosas como ésa, para de esa forma cumplir con lo que se ha ordenado de que hay que honrarla y respetarla. La segunda razón es que fue construida para la oración; pues bien, se nos ha ordenado rezar guardando silencio y la compostura adecuada, de manera que estas condiciones son de aplicación también al lugar que se ha adoptado como más adecuado para hacer la oración.

223) Dijo Mālik en la *'Utbiyya*: "'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- solía sentarse en la mezquita, sentándose en torno a él gentes a las que refería las nuevas de los ejércitos y ellos le contaban anécdotas (*aḥādīṯ*)" [368]. Según otra versión, "le relataban hadices del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-". Para que ello sea admisible, se requiere que el relato no se haga con alboroto ni elevando la voz, además de ser breve, sin prolongarlo en demasía, pues entonces no hay nada malo en ello, sobre todo si se trata de relatos del ejército y de las tropas.

224) Se ha transmitido que cierta mezquita se elevó a los cielos para quejarse de aquellos que hablaban en ella de cosas mundanas. Los ángeles fueron a su encuentro diciendo: "Hemos sido enviados para aniquilarles". Se ha transmitido que los ángeles se quejaron a Dios Altísimo del hedor de las bocas de los murmuradores y de quienes en las mezquitas hablan de cosas mundanas. Se ha transmitido que el Mesías -¡sobre él sea la paz!- pasó junto a una gente que disputaba entre sí en la mezquita y comenzó a golpearles diciendo: "¡Oh, hijos de las víboras!, tomáis las mezquitas de Dios como si de zocos se trataran, mientras que éste es el zoco de la otra vida" [369].

---

[368] V. Ibn Rušd al-ŷadd, *Kitāb al-bayān*, I, 475.

[369] V. los correspondientes pasajes bíblicos Mateo 21, 12-17; Juan, 2, 14-16; Lucas, 19, 45-46; Macabeos 11, 11 y 15-17.

Mālik consideró lícito que en la mezquita se administrase una pena corporal (*al-ta'zīr*) de pocos azotes, que no fuese nunca superior a un golpe ni a las sanciones establecidas en el Corán (*ḥudūd*) [370].

[370] V. al respecto EI², III, 21-22 (B. Carra de Vaux - J. Schacht).

Capítulo X
Trata de que las gentes se reúnan en los demás países en el día de 'Arafa.

225) Ha dicho Ibn Wahb: "Pregunté a Mālik qué opinaba acerca de que las gentes se congregasen en el día de 'Arafa tal y como lo hacen: las gentes del país se congregan en sus mezquitas y el *imām* llama a unos hombres para que hagan invocaciones a Dios Altísimo en favor de las gentes, hasta que el sol se pone". Contestó Mālik: "No conocemos esta práctica, aunque las gentes hoy en día actúan así en nuestro país".

Dijo Ibn Wahb: "Oí que preguntaban a Mālik qué opinaba de que las gentes se congregasen en la mezquita la tarde de 'Arafa después de la oración de la tarde *(al-'aṣr)*, reuniéndose para la invocación, y su respuesta fue: "Eso es algo que no les ha sido ordenado. Sin duda, las llaves que han dado entrada a estas cosas proceden de las innovaciones". Dijo Mālik en la *'Utbiyya*: "Considero aborrecible que las gentes de los países se congreguen el día de 'Arafa en las mezquitas para la invocación. Aquél en torno al cual se reúnen las gentes para la invocación debe irse, pues considero que es preferible que permanezca en su casa. Cuando haya llegado la hora de la oración, puede volver y rezar en la mezquita".

226) Ha transmitido Muḥammad b. Waḍḍāḥ que las gentes se reunieron después de la oración de la tarde en el día de 'Arafa en la mezquita del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, haciendo la invocación, y que Nāfi', *mawlà* de Ibn 'Umar, salió diciendo: "¡Oh, las gentes!, lo que estáis haciendo es una innovación, no es *sunna*. Yo vi personalmente a las gentes [371] y no hacían esto". [372]

---

[371] Se entiende como referido a la generación de los Compañeros del Profeta: cf. nº 36.

227) Dijo Mālik b. Anas: "Yo he visto a unos hombres, que se cuentan entre aquellos cuyo ejemplo hay que imitar, que en la tarde de 'Arafa permanecían en sus casas". Añadió: "Las llaves que dan entrada a estas cosas proceden de las innovaciones. No me gusta que el hombre que ha sido instruido permanezca en la mezquita en esta tarde, por miedo a que lo imiten. Quédese pues en su casa".

228) Dijo al-Ḥāriṯ b. Miskīn: "Yo veía cómo al-Layṯ b. Sa'd se marchaba de la mezquita después de la oración de la tarde del día de 'Arafa y no volvía hasta cerca del momento de la oración de la noche (*al-magrib*)".

Dijo Ibrāhīm al-Naja'ī: "Reunirse en el día de 'Arafa es un asunto innovado". Dijo 'Aṭā' al-Jurāsānī: "Si eres capaz de retirarte a solas la tarde de 'Arafa, hazlo". Abū Wā'il no iba a la mezquita la tarde de 'Arafa.

229) Sabed -¡Dios tenga misericordia de vosotros!- que todos estos *imām*-es conocían el mérito que tiene la invocación del día de 'Arafa, pero sabían también que ello es propio tan sólo del lugar de 'Arafa, no de otro lugar diferente. Ellos no prohibieron que alguien se retire a solas y que acuda a él la intención sincera de invocar a Dios Altísimo. Tan sólo aborrecieron las novedades en la religión y que el vulgo pudiese creer que es *sunna* reunirse en los demás países el día de 'Arafa y hacer la invocación, y que el asunto encontrase eco hasta el punto de introducirse en la religión lo que no es propio de ella [373].

230) Cuando estuve en Jerusalén, he aquí que era el día de 'Arafa y se reunió la gente de los alrededores (*ahl al-sawād*) y muchas gentes del país, que se situaron de pie en la mezquita frente a la *qibla*, elevando sus voces con la invocación como si aquél fuese el lugar de 'Arafa. Escuché allí una fama que estaba muy extendida entre ellos, según la cual aquél que hiciese los ritos de 'Arafa (*wuqūf*) por cuatro veces en Jerusalén, le equivaldría aquello a la peregrinación. Después,

---

[372] V. *Bida'*, VIII, 1; *Ḥawādiṯ*, p. 258, nota 5.

[373] Todo este capítulo es citado por al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibā'*, pp. 66-7.

lo pusieron como pretexto (*ḏarī'a*) para suspender el precepto de la peregrinación a la mezquita de La Meca. [374]

231) Relata al-Mālikī en el *Kitāb riŷāḍ al-nufūs*: "Yaḥyà b. 'Umar, alfaquí andalusí, estando en Qayrawān, pasó junto a un lugar donde había gentes tejiendo. He aquí que estábamos en los diez días[375] y ellos alzaban sus voces con el *takbīr* y el *tahlīl*[376]. Yaḥyà b. 'Umar les prohibió que hiciesen aquello, pero no se abstuvieron. Volvió a prohibírselo, sin que ellos dejaran de hacerlo. Yaḥyà b. 'Umar era severo en el cumplimiento del precepto de ordenar el bien y prohibir el mal". Dijo: "E invocó a Dios contra ellos y fueron exterminados, arruinándose sus casas en un instante" [377].

---

[374] Hasta este punto, este capítulo está reproducido en *Bā'iṯ*, pp. 32-3.

[375] Parece referirse a los diez últimos días del mes de ramaḍān, aunque tal vez podría referirse a los diez primeros días del mes de ḏū l-ḥiŷŷa (el día de 'Arafa es el 9 de este mes).

[376] *Takbīr* es pronunciar la fórmula "Dios es grande" y *tahlīl* es pronunciar la fórmula "No hay más dios que Dios".

[377] V. *Riyāḍ*, I, 497; citado en *Mi'yār*, XII, 363. Cf. *Ḥawādiṯ*, p. 260, nota 14.

Capítulo XI
Trata de la mitad de šaʿbān.

232) Ha dicho Dios Altísimo: "Ha, mim. ¡Por el Libro evidente! Nos lo hemos hecho descender en una noche bendita (*mubāraka*). Nos somos los amonestadores. En esa noche se ha decidido toda orden sabia" [378].

Habéis de saber -¡Dios tenga misericordia de vosotros!- que los ulemas tienen acerca de esta "noche bendita" dos opiniones.

(Primera opinión) Dijeron algunos de ellos: se trata de la noche de la mitad de šaʿbān y aducen lo que se ha transmitido, tomándolo de ʿAlī b. Abī Ṭālib -¡Dios esté satisfecho de él!-, de que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "Cuando sea la noche de la mitad de šaʿbān, permaneced en vela rezando a lo largo de ella y ayunad durante el día, pues Dios Altísimo, cuando se pone el sol, desciende al cielo inferior, diciendo: 'Al que pida perdón, le perdonaré. Al que sufra, le curaré. Al que pida sustento, le sustentaré' y así sucesivamente hasta que amanece"[379].

233) Ésta es la doctrina de ʿIkrima, *mawlà* de Ibn ʿAbbās, quien dijo: "Es la noche de la mitad de šaʿbān, en la que se fija lo que va a suceder en ese año. Se hace una separación entre los vivos y los

---

[378] Corán, XLIV, 1-3/4.

[379] V. Wensinck, "Arabic New Year", p. 8, citando SIM, ST y MH. V. también al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz*, VII, nº 21398; al-Nābulusī, *Faḍā'il*, p. 39. Existe la creencia en el Islam de que, en la noche del 14 al 15 de este mes, el árbol de la vida es sacudido y en las hojas caídas se encuentran los nombres de los que van a morir en ese año. Dios desciende en esa noche al cielo inferior de la tierra desde donde llama a los seres humanos para perdonarles sus pecados: EI[1], IV, 248 (A.J. Wensinck). V. también *Ḥawādiṯ*, p. 262, nota 1 (SIM, ST).

muertos y se registran aquellos que harán la peregrinación. No se aumentará ni se disminuirá a nadie de entre ellos" [380].

Ha transmitido 'Uṯmān b. al-Mugīra que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "Se interrumpen los plazos desde un mes de šaʻbān al siguiente, hasta el punto de que alguien puede casarse y tener descendencia, aunque su nombre haya salido entre quienes van a morir"[381].

234) (Segunda opinión) Qatāda, Ibn Zayd, Muŷāhid, al-Ḥasan, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī y la mayor parte de los ulemas de Iraq han dicho: es la Noche del Destino (*laylat al-qadr*). Dios Altísimo hizo descender el Corán en la Noche del Destino desde la "madre del Libro" (*umm al-kitāb*) [382] al cielo inferior, luego lo reveló a su Profeta a lo largo de las noches y de los días. Dijeron: "En la Noche del Destino del mes de ramaḍān se ratifica cada plazo, actividad, sustento y lo que va a suceder en ese año". Dijo Sa'īd b. Ŷubayr: "Se da permiso en la Noche del Destino a los que tomarán parte en la peregrinación; se escriben sus nombres y los nombres de sus padres. Ninguno de ellos fallará, no se aumentará ni se disminuirá" [383].

Dijo Hilāl b. Yisāf: "Esperad el destino en el mes de ramaḍān". Coincide en esto lo que han dicho los ulemas de los musulmanes.

235) Ha transmitido Ibn Waḍḍāḥ tomándolo de Zayd b. Aslam: "No hemos presenciado que ninguno de nuestros ancianos (*mašyaja*) ni de nuestros alfaquíes se preocupase por la noche de la mitad de šaʻbān, ni que prestase atención al hadiz de Makḥūl, ni que considerase esa noche más excelente que otras noches parecidas".

---

[380] V. Wensinck, "Arabic New Year", p. 6, citando al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXV, 59, y p. 37.

[381] Es decir, en esa noche se determina todo lo que va a suceder en el año que comienza: de ahí que se la confunda con la "noche del Destino". V. Wensinck, "Arabic New Year", p. 3; al-Nābulusī, *Faḍā'il*, p. 42; *Ḥawādiṯ*, p. 262, nota 9 (sin localizar).

[382] V. Corán, XLIII, 2/3-3/4.

[383] V. Wensinck, "Arabic New Year", pp. 6-7, citando al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 143.

Se le dijo a Ibn Abī Mulayka que Ziyād al-Numayrī afirmaba que la recompensa de la noche de la mitad de šaʻbān era como la recompensa de la Noche del Destino y replicó: "Si llego a oírselo decir y tengo en ese momento un bastón en mi mano, no habría dejado de golpearle", pues Ziyād era un narrador de historias [384].

236) La prueba de que esta última opinión es la correcta es esta aleya de Dios Altísimo: "Nos lo hemos hecho descender en la Noche del Destino" [385]. Aquí hay una alusión (*kināya*) [386] a algo que no se menciona, pero que aparece en esta otra aleya de Dios Altísimo: "Ha, mim. ¡Por el Libro evidente! Nos lo hemos hecho descender en una noche bendita (*mubāraka*). Nos somos los amonestadores", a saber, que fue revelado el Corán todo él de una vez en la Noche del Destino, haciéndosele descender desde *al-lawḥ al-maḥfūẓ* [387] al cielo inferior, y fue colocado en la Casa de la Gloria y Gabriel lo dictó en el libro (*sifra*). A continuación Gabriel -¡sobre él sea la paz!- lo reveló al Profeta Muḥammad -¡Dios lo bendiga y salve!- por partes, transcurriendo entre su comienzo y su final veintitres años. ¿No te das cuenta de que Él ha denominado a esa noche "bendita" (*mubāraka*) y que la *baraka* [388] es una de las características de la Noche del Destino, a causa de que ella "es mejor que mil meses" [389], y de que ello es debido a la excelencia, la *baraka* y el perdón?

---

[384] V. *Bidaʻ*, VII, 1 y 2; *Bāʻiṯ*, p. 35; al-Suyūṭī, *al-Amr bi-l-ittibāʻ*, p. 64. V. también *Ḥawādiṯ*, p. 264, nota 2 (*Bidaʻ*).

[385] Corán, XCVII, 1. Generalmente se sitúa esta noche entre los días 26 y 27 de ramaḍān y se considera que es la misma noche que la "noche bendita" mencionada en XLIV, 2, cuando se reveló el Corán al Profeta.

[386] V. EI², V, 119-20 (Ch. Pellat).

[387] V. Corán LXXXV, 22. Tiene dos significados: texto primigenio del Corán (idéntico por tanto a la *umm al-kitāb*); tablas divinas en las que se escribe el destino de los hombres. V. EI¹, III, 19-20 (A.J. Wensinck); EI², V, 703 (A.J. Wensinck - C.E. Bosworth); Goldziher, *Ẓāhirīs*, p. 49.

[388] *Baraka* significa "fuerza benéfica de origen divino": v. EI², I, 1063 (G.S. Colin).

[389] Corán, XCVII, 3.

237) La etimología (*al-ištiqāq*) [390] también muestra la necesidad de esa segunda opinión, pues el nombre de la *laylat al-qadr* deriva de *al-taqdīr*, "predestinación", ya que en esa noche se decretan las cosas, es decir, Dios Altísimo fija en ella el destino (*qaḍā'*) de todo el año. Se la llama "noche de la grandeza y de la excelencia y la de mayor rango", según lo que se suele decir: "un hombre que tiene poder" (*raŷul la-hu qadr*). Se dice "honro (*qaddartu*) a Fulano", es decir, "le tengo por grande, le honro" (*aẓẓamtu-hu*). Dijo Dios -¡loado y ensalzado sea!-: "Los infieles no midieron a Dios en su verdadero poder (*mā qaddarū Allāh ḥaqq qadri-hi*)" [391], es decir, no le honraron (*'aẓẓamū-hu*) de acuerdo con su verdadera grandeza. Ésta es la exégesis de al-Zuhrī.

Se dice que se llama así porque todo acto virtuoso que tiene lugar en esa noche, de parte de los creyentes, está dotado de rango y valor junto a Dios Altísimo, pues es bien acogido. Se dice que fue llamada así porque quien no posee ni valor ni dignidad las adquiere en esa noche, si la pasa velando y rezando.

Estos significados son la demostración de la *baraka*. Por lo que se refiere a la predestinación y a la decisión de "toda orden sabia" [392], ello es la justicia de Dios Altísimo. Es evidente por todo lo que ha sido expuesto que lo que Dios Altísimo dijo de "en una noche bendita" se refiere a la Noche del Destino y Su aleya "en esa noche se ha decidido toda orden sabia", es decir, se ha sentenciado y se ha fijado (toda orden sabia), significa lo que hemos expuesto acerca del destino (*qadr*).

Sobre la innovación de la *ṣalāt al-ragā'ib* en raŷab y ša'bān.

238) Abū Muḥammad al-Maqdisī me contó lo siguiente: "Nunca habíamos tenido en Jerusalén esta oración *al-ragā'ib*, que es la que se reza en los meses de raŷab y ša'bān. La primera vez que se empezó a hacer entre nosotros fue a principios del año 448. Se nos presentó en Jerusalén un hombre de Nablus conocido por Ibn Abī l-Ḥamrā', que recitaba muy bien el Corán, y se puso a rezar en la mezquita al-Aqṣà la noche de la mitad de ša'bān. Tras él un hombre hizo la *takbīrat al-iḥrām*, a continuación se añadieron a ellos un tercero y un cuarto, de

---

[390] Cf. nº 135.

[391] Corán, VI, 91.

[392] Corán, XLIV, 3/4.

manera que no terminó la oración sin que se hubiera formado un grupo muy numeroso. Volvió Ibn Abī l-Ḥamrā' al año siguiente y una gran muchedumbre rezó con él, generalizándose aquella oración en la mezquita. Se difundió la oración en la mezquita al-Aqṣà y en las casas y moradas de las gentes, quedando establecida como si fuera *sunna* hasta hoy en día". Le dije: "Te he visto que rezabas esa oración en común". Exclamó: "Es cierto y he de pedir perdón a Dios por ella"[393].

Dijo: "Por lo que respecta a la oración del mes de raŷab no fue innovada en Jerusalén hasta después del año 480, sin que nosotros la hubiésemos visto o hubiésemos tenido noticia de ella antes de entonces".

---

393 Cita de *Ḥawādiṯ* en *Bā'iṯ*, p. 35 e *I'tiṣām*, I, 168-9.

Capítulo XII

Trata de las innovaciones relativas a la mezquita de La Meca consideradas aborrecibles.

239) Ha transmitido al-Azraqī en el *Kitāb Makka*, con una cadena de transmisión que se remonta a 'Uṯmān b. al-Aswad, que éste contó: "Estaba yo con Muŷāhid y, al salir por la puerta de la mezquita, me puse frente a la Ka'ba y alcé mi mano, pero Muŷāhid me recriminó: '¡No hagas eso!, es lo mismo que hacen los judíos'".

Ha transmitido también, con un *isnād* que se remonta a Qatāda, y en relación a la aleya de Dios Altísimo "y han utilizado el lugar de Abraham (*maqām Ibrāhīm*) como oratorio (*muṣallà*)" [394], lo siguiente: "Tan sólo les fue ordenado que recen junto a él, no que lo toquen (*masḥ*). Esta comunidad está obligada a hacer algo de lo que las comunidades precedentes hicieron. Nos ha contado uno de los que vieron los restos del oratorio de Abraham y sus medidas que esta comunidad no dejó de tocarlo (*tamassaḥa*) [395], hasta que acabó desgastándolo y destruyéndolo".[396]

---

[394] Corán, II, 119/125; v. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, I, 39.

[395] Cf. nº 273.

[396] V. al-Azraqī, *Ta'rīj Makka*, p. 273.

Capítulo XIII

Trata de las características de los meses sagrados y, entre ellos, del mes de raŷab.

240) Mencionaremos, en primer lugar, los meses sagrados (*al-ḥurum*), sus características, los rezos nocturnos y el ayuno que se practican durante su transcurso y de si lo que se ha prescrito acerca de ellos ha sido abolido o no [397].

Dijo Dios Altísimo: "El número de meses junto a Dios es de doce. Así está en el Libro de Dios desde el día en que creó los cielos y la tierra. Cuatro son sagrados: Ésa es la religión permanente" [398]. Estos meses sagrados son ḏū l-qa'da, ḏū l-ḥiŷŷa, muḥarram y raŷab.

El apelativo "sagrados" (*ḥurum*) significa que la violación de las cosas prohibidas adquiere durante estos meses un carácter mucho más grave que el que tiene durante los demás meses. Los árabes sienten tal respeto hacia estos meses que, incluso si encuentran a uno de ellos que ha dado muerte a su padre, no toman medidas contra él.

Al mes de raŷab le dan el nombre de "el que quita las puntas de las lanzas" (*munṣil al-asinna*), ya que en su transcurso quitan las puntas de las lanzas para evitar combatir. El origen de esta palabra (*al-ḥurum*) es "*al-ḥarām*", que significa "aquello que está prohibido bajo determinadas circunstancias" [399]. La madre es *ḥarām*, porque está prohibido a los hijos casarse con ella; el vino es *ḥarām*, porque está prohibido beberlo, utilizarlo y comerciar con él; la mezquita de la Meca es *ḥarām*, porque está prohibido cazar y derramar sangre en ella, así como que se actúe en su recinto con el mismo comportamiento ordinario con que se actúa en los otros lugares.

---

[397] Esta cuestión ha sido tratada monográficamente por al-Nābulusī en su obra *Faḍā'il al-šuhūr wa-l-ayyām*.

[398] Corán, IX, 36. V. el comentario de al-Nābulusī, *Faḍā'il*, pp. 20-2.

[399] EI[1], IV, 333, s.v. *sharī'a* (J. Schacht).

241) Por lo que respecta a lo que Dios Altísimo dijo en la azora IX (*al-barā'a*): "Cuando terminen los meses sagrados, matad a los politeístas donde los encontréis" [400], hay dos opiniones.

Una es que se refiere a los cuatro meses sagrados. La otra es que a lo que se refiere es a esos cuatro meses, respecto a los cuales Dios estableció que, durante su transcurso, debían recorrer el mundo seguros, según Su aleya: "¡Id por la tierra cuatro meses!" [401], cuatro meses que están formados por diez días del mes de ḏū l-ḥiŷŷa, diez de muḥarram, diez de ṣafar, diez de rabī' I y veinte de rabī' II. Ésta es la opinión de al-Ḥasan.

242) Respecto a su aleya: "El número de meses junto a Dios es de doce. Así está en el Libro de Dios desde el día en que creó los cielos y la tierra. Cuatro son sagrados. Ésa es la religión permanente. No os vejéis en ellos (*fī-hinna*), pero combatid a los politeístas sin cuartel al igual que ellos os combaten sin cuartel" [402], dijo Ibn 'Abbās: "El pronombre (*fī-hinna*) se refiere a todos los meses". Qatāda, sin embargo, fue de la opinión de que, por el contrario, se refiere a los cuatro meses sagrados, por el rango que poseen. Si preguntaran: "¿Por qué Dios dispuso que unos meses fueran más sagrados que otros?", contestaríamos: "Los actos de Dios que nos afectan no pueden ser explicados, porque Dios Altísimo no actúa dependiendo de un fin y una causa. Por ello no es lícito que preguntemos refiriéndonos a él: ¿por qué hizo? ¿por qué no hizo? Los partidarios de la bondad (*aṣḥāb al-luṭf*) [403] responden que Dios actuó así por lo que había en ello de utilidad para impedir la injusticia en esos cuatro meses, de acuerdo con el respeto que requiere el rango que esos meses poseen, a causa de lo decretado por su Creador. A veces ello ha llevado a abandonar completamente los actos injustos, por la extinción de la enemistad durante el periodo fijado, por la manifestación del orgullo y porque las cosas se sienten atraídas por lo que a ellas se asemeja y repelidas por aquello cuya naturaleza es contraria a la de ellas".

---

[400] Corán, IX, 5.

[401] Corán, IX, 2.

[402] Corán, IX, 36.

[403] Es decir, los mu'tazilíes: cf. nº 21.

Sin duda fue denominado raŷab porque es un mes al que reverencian (*yarŷubūna-hu*), es decir, al que honran (*yu'azzimūna-hu*). Se dice *raŷŷabtu-hu* y también *raŷabtu-hu*, es decir, "lo honré" (*'azzamtu-hu*) [404]. Dijo al-Kumayt:

Ninguno ha sido para mí un escudo.

Ninguno de ellos se cuenta entre los que respeto y reverencio. [405]

243) Se ha dicho que le fue dado ese nombre a causa de que, mientras raŷab duraba, se dejaba de combatir, de acuerdo con la expresión "*raŷul arŷab*", cuando un hombre es manco y no le es posible trabajar.

Se dice en el hadiz: "Hay un río en el Paraíso llamado raŷab, cuyas aguas son más blancas que la nieve y más dulces que la miel. Quien haya ayunado un día del mes de raŷab, beberá las aguas de ese río".[406]

"No os vejéis (*tazlimū*) en ellos" [407]. Ha explicado Ibn 'Abbās: "Considerando que es lícito combatir y hacer algaras en todos los meses del año". Se ha dicho en el *Tafsīr* [408]: "'No os vejéis en ellos' se refiere a los meses sagrados, y consiste en pecar contra Dios Altísimo y abandonar la obediencia que Le es debida". Dijo Muḥammad b. Isḥāq b. Yasār: "No declaréis lícito lo que en estos meses ha sido declarado prohibido, ni consideréis prohibido lo que ha sido declarado lícito en ellos, como hicieron los politeístas, pues ello es intercalar (*al-nasī'*) [409]".

Dijo Qatāda: "En los meses sagrados, la buena obra y la recompensa son más importantes, así como el pecado y la injusticia están revestidos de mayor gravedad en ellos que la injusticia que se comete en los demás meses. Aunque la injusticia es grave en cualquier

---

[404] V. al-Nābulusī, *Faḍā'il*, p. 28.

[405] Metro *ṭawīl*.

[406] V. *Bā'iṯ*, p. 74.

[407] Corán, IX, 36.

[408] Turki (p. 273, nota 4) opina que se refiere al *Tafsīr* de Ibn 'Abbās.

[409] V. EI[1], III, 915-6 (A. Moberg).

ocasión, Dios Altísimo establece la gravedad de lo que ha ordenado según su deseo y escoge entre lo que ha creado según su deseo".

244) Los ulemas no se han mostrado de acuerdo sobre la prohibición de combatir en los meses sagrados.

Qatāda y ʻAṭā' al-Jurāsānī han dicho: "Combatir durante los meses sagrados era uno de los pecados capitales [410]. Esto fue abrogado posteriormente, permitiéndose combatir en dicho periodo de acuerdo con Su aleya: 'Combatid a los politeístas sin cuartel al igual que ellos os combaten sin cuartel' [411], lo que ha sido explicado de esta forma: en los meses sagrados y en los demás meses".

Ha dicho al-Zuhrī: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- había prohibido que se combatiese durante los meses sagrados, de acuerdo con lo que Dios Altísimo había revelado de que ello estaba prohibido. Así fue hasta que fue revelada la azora IX, "Garantía de Dios", declarando entonces que era lícito combatir a los infieles".

Dijo Muḥammad b. Isḥāq: "Pregunté a Sufyān al-Ṯawrī qué opinaba acerca de que se combatiese en uno de los meses sagrados y contestó: 'Eso ha sido abrogado y no hay nada malo en que se combata durante dicho mes y en los demás, ya que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- atacó a Hawāzin en Ḥunayn y Jaybar, y a Ṯaqīf en al-Ṭā'if, asediándolos en el mes de šawwāl y durante algunos días de ḏū l-qaʻda, por lo que resulta evidente que lo consideró lícito y lo abrogó".

245) Se ha dicho que no fue abrogado. Ibn Ŷurayŷ dijo: "Juró ʻAṭā' b. Abī Rabāḥ por Dios que no les estaba permitido a las gentes atacar en el mes de muḥarram ni durante los meses sagrados, ni combatir durante ese periodo y esto no fue abrogado".

Dijo Ibn Ḥibbān: "Esta aleya ha abrogado todas aquellas aleyas en las que había autorización (*rujṣa*) para combatir".[412]

---

[410] V. R. Stehly, "Un problème de théologie islamique: la définition des fautes graves (*kabā'ir*)", *REI* LXV (1977), pp. 165-81.

[411] Corán, IX, 36.

[412] Cf. nº 205.

Sobre lo que es recomedable o aborrecible respecto al ayuno en esos meses sagrados y especialmente en raŷab.

246) Por lo que respecta al mérito del ayuno que se hace en tales meses, ha transmitido Abū Dāwūd que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo a un hombre a quien el largo ayuno había cambiado su aspecto: "¿Por qué te has castigado a tí mismo? Ayuna durante el mes de ramaḍān (*šahr al-ṣabr*, mes de la paciencia) y un día cada mes". Aquel hombre le dijo: "Ponme más carga, tengo fuerza suficiente". Le contestó el Profeta: "Ayuna dos días de cada mes". Volvió a insistir: "Ponme más carga, tengo fuerza suficiente". Le respondió: "Ayuna tres días de cada mes". Nuevamente insistió: "Ponme más carga, tengo fuerza suficiente". Le dijo: "Ayuna dentro de los meses sagrados y abstente, ayuna dentro de los meses sagrados y abstente" [413]. Fíjate en la cadena de transmisión, pues Abū Dāwūd lo transmitió tomándolo de Mūsà b. Ismā'īl que lo tomó de Ḥammād, quien lo tomó de Sa'īd al-Ŷurayrī, que lo tomó de Abū Salīl, que lo tomó de Buḥayna al-Bāhiliyya, que lo tomó de su padre o de su tío paterno, quien lo tomó del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-.

Ha transmitido Abū Hurayra que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "El ayuno que posee más mérito, después del ayuno del mes de ramaḍān, es el del mes de Dios, muḥarram. La oración que posee más mérito, después de las cinco oraciones prescritas, es la oración supererogatoria que se hace en la última parte de la noche".[414]

247) Dijo 'Uṯmān b. Ḥakīm: "Pregunté a Sa'īd b. Ŷubayr acerca del ayuno de raŷab y contestó: 'Me contó Ibn 'Abbās que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ayunaba hasta que nosotros decíamos que no rompería el ayuno y se estaba sin ayunar hasta que nosotros decíamos que no ayunaría'". [415]

---

[413] V. *Ḥawādiṯ*, p. 276, nota 12, donde se indica que no es cita literal de SAD.

[414] V. *Ḥawādiṯ*, p. 277, nota 16 (SIM, SD).

[415] V. *I'tiṣām*, I, 301.

Han transmitido Mālik, al-Bujārī y Muslim tomándolo de 'Ā'iša que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- no señaló a ningún mes del año con un ayuno. [416]

248) Ha transmitido Ibn Waḍḍāḥ que 'Umar b. al-Jaṭṭāb solía golpear a los raŷabíes, que son los que ayunan todo el mes de raŷab[417].

Dijo Abū Muḥammad b. Abī Zayd: "Ibn 'Abbās consideró aborrecible que se ayunase durante todo el mes de raŷab, por temor a que el ignorante pudiese creer que era obligatorio".[418]

Se ha transmitido que Ibn 'Umar, al ver lo que la gente se disponía a hacer para el mes de raŷab, lo consideró aborrecible, diciendo: "Ayunad parte de él y romped el ayuno, pues se trata de un mes al que han exaltado las gentes de la Ŷāhiliyya" [419].

Y tomándolo de Ibn 'Abbās: "No adoptéis el mes de raŷab como fiesta (*'īd*) que, cuando rompáis el ayuno, le déis cumplimiento".[420]

Tomándolo de Abū Bakr, entró él a presencia de su familia cuando se disponían a celebrar el mes de raŷab y preguntó: "¿Qué significa esto?". Le respondieron: "Raŷab, vamos a hacer el ayuno de este mes". Exclamó: "¿Acaso tomáis el mes de raŷab como si se tratase de ramaḍān?".[421]

249) Ha transmitido Ibn 'Abbās que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- prohibió que se hiciese el ayuno de raŷab. [422] Sólo Dios conoce la autenticidad de este relato, pues no reúne las condiciones de la autenticidad.

---

[416] V. *Ḥawādiṯ*, p. 278, nota 8 (SB, SM, *Muwaṭṭa'*).

[417] V. *Bida'*, VI, 7a; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, III, 102; *Bā'iṯ*, p. 52.

[418] No encuentro esta transmisión en el *Kitāb al-ŷāmi'*. Tal vez pertenezca al *Kitāb al-nawādir wa-l-ziyādāt*, sobre el cual v. Muranyi, *Materialien*, pp. 30-112.

[419] V. *Ḥawādiṯ*, p. 279, nota 14 (sin localizar).

[420] V. *Ḥawādiṯ*, p. 280, nota 5 (sin localizar).

[421] V. *Bā'iṯ*, pp. 52-3, cita de *Ḥawādiṯ*. V. *Ḥawādiṯ*, p. 280, nota 8 (sin localizar).

[422] V. *Ḥawādiṯ*, p. 280, nota 12 (sin localizar).

Ha referido al-Fākihī en el *Kitāb Makka*, con su cadena de transmisión que se remonta a Jaraša b. al-Ḥurr, lo siguiente: "Ví que 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- golpeaba las manos o las palmas de las manos de las gentes durante el mes de raŷab cuando las levantaban, hasta que las colocaban en el alimento, diciéndoles: '¡Comed!, era a este mes al que veneraban las gentes de la Ŷāhiliyya'".[423]

Ha transmitido también con su cadena de transmisión, tomándolo de Ibn 'Abbās: "No toméis el mes de raŷab por una fiesta (*'īd*) que hay que observar inexorablemente como el mes de ramaḍān, de manera que, si tuvisteis que romper el ayuno un día de raŷab, os sintáis obligados a recuperarlo" [424].

250) Estas tradiciones indican claramente que la predisposición de las gentes para honrar este mes es uno más de los vestigios que aún perduran de las celebraciones de la época de la Ŷāhiliyya.

Ha transmitido Muslim en su *Ṣaḥīḥ* que Asmā' mandó llamar a Ibn 'Umar -¡Dios esté satisfecho de él!- para decirle: "Ha llegado a mi conocimiento que prohibes que se ayune en todo el mes de raŷab". Ibn 'Umar le contestó: "¿Cómo podría ser que alguien estuviese ayunando continuamente?".[425] Antiguamente, se adulteró lo que tenía un sentido general, particularizándolo, es decir, lo que Ibn 'Umar consideraba aborrecible era el ayuno de todo el mes de raŷab, o bien porque temía que el ignorante pudiese pensar que era obligatorio o bien porque temía que creyese que dicho ayuno era un acto recomendable firmemente establecido en un tiempo determinado (*sunna ṯābita muwaqqata*). Sin embargo, las gentes concluyeron: "Ibn 'Umar prohibió que se ayunase en el mes de raŷab". Esta prohibición es hoy en día una costumbre de la gente, ¡es a Dios a quien hay que pedir ayuda!

---

[423] V. *Ḥawādiṯ*, p. 281, nota 2 (sin localizar).

[424] V. 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, IV, 291-3; *Iqtiḍā'*, trad. p. 248. V. *Ḥawādiṯ*, p. 281, nota 8 (sin localizar).

[425] V. *Ḥawādiṯ*, p. 281, nota 16, donde se indica que no está recogido en la obra de Muslim.

251) En resumen, Ibn 'Umar consideraba aborrecible el ayuno del mes de raŷab por uno de tres motivos. Si los musulmanes hubiesen caracterizado el mes de raŷab haciendo su ayuno cada año, el vulgo y quien no tiene conocimiento de la ley divina (*šarī'a*) habrían pensado, al ser dicho ayuno algo evidente,

- o que el ayuno era un precepto obligatorio como el de ramaḍān;

- o que era un acto recomendable (*sunna*) firmemente establecido, habiendo personalmente el Enviado caracterizado ese mes con el ayuno como en los *sunan* establecidos de forma firme;

- o que el ayuno que se realizase en el mes de raŷab estaba caracterizado por una recompensa dotada de mayor mérito con respecto al de los demás meses, como sucede con el ayuno de 'Āšūrā' [426], y como sucede con el mayor mérito que posee el final de la noche con respecto a su principio para hacer la oración. Entonces, el ayuno del mes de raŷab entraría de lleno en el capítulo de las obras meritorias (*al-faḍā'il*), no en el de las prácticas recomendables (*sunan*) y los preceptos obligatorios. Y si pertenece al capítulo de las obras meritorias, sin duda el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- lo habría comunicado o lo habría practicado, aunque sólo hubiese sido una vez en su vida, como hizo con el ayuno de 'Āšūrā' y con el último tercio de la noche. Cuando no lo hizo, ello determinó que fuera imposible caracterizar el ayuno del mes de raŷab como mérito (*faḍīla*).

Tampoco puede ser caracterizado ni como precepto obligatorio ni como práctica recomendable (*sunna*) generalmente acordada.

De forma que no hay ningún motivo para caracterizarlo con el ayuno. Ayunar durante el mes de raŷab y persistir en ello fue considerado aborrecible, por miedo a que se añadiese a los preceptos obligatorios y a los usos bien establecidos por parte del vulgo. Si alguien quiere ayunar en el mes de raŷab de forma que deje bien claro que tiene un pretexto (*ḏarī'a*) para hacerlo y que lo divulgue para que no se considere dicho ayuno ni precepto obligatorio ni *sunna*, pues entonces no hay nada malo en ello. [427]

---

[426] Se trata del ayuno supererogatorio del día 10 de muḥarram: v. EI², I, 726 (A.J. Wensinck).

[427] V. *Bā'iṯ*, p. 53, cita de *Ḥawādiṯ*.

Capítulo XIV
En el que se hace recopilación de las innovaciones.

252) Ha transmitido Muḥammad b. Waḍḍāḥ que Nāfi' consideraba aborrecible que se armase alboroto cuando el *imām* recitaba aleyas como ésta: "Yo soy vuestro Supremo Señor" [428]. Sufyān también lo consideró aborrecible. [429]

Dijo al-Ma'rūr b. Suwayd: "Salimos en peregrinación con 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- y encontramos una mezquita donde los hombres se pusieron a rezar. Exclamó 'Umar: '¡Oh, gentes!, quienes os han precedido perecieron por hacer cosas como ésta, llegando a adoptar esos lugares como templos. A quien le salga al paso la oración en ellos, puede rezar, pero si no es así, debe pasar de largo'".[430]

253) Ha transmitido Mālik que 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- golpeó a al-Munkadir por causa de la oración que hacía después de la oración de la tarde (*al-'aṣr*) [431], y lo mismo han transmitido otros. Se le preguntó: "¿Acaso estás contra la oración?". Contestó: "Contra lo que estoy es contra lo que discrepa de la *sunna*".[432]

254) Ha dicho Ibn 'Abbās: "La mañana de al-'Aqaba, estando el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- sobre su montura, me dijo: '¡Eh!, ¡recoge esto!', y recogí para él unos guijarros que eran como

---

[428] Corán, LXXIX, 24.

[429] *Bida'*, VIII, 5.

[430] *Bida'*, VI, 1 y VI, 2. Cf. nº 281.

[431] V. *Muwaṭṭa'*, p. 174, nº 364; *Ḥawādiṯ*, p. 285, nota 8.

[432] V. *Ḥawādiṯ*, p. 285, nota 10 (sin localizar). Aparece como cita de al-Ṭurṭūšī en *Bā'iṯ*, p. 69.

piedrecillas (*ḥaṣà l-jadf*) [433]. Dijo: 'Como éstos' -lo dijo tres veces-, '¡Oh, vosotros!, ¡guardaos del extremismo (*al-guluww*) [434] en la religión. Quienes os han precedido perecieron en verdad a causa del extremismo en la religión'". [435].

255) Ha dicho Mālik en la *Mudawwana*: "Llegó a mi conocimiento que algunos Compañeros del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- consideraban aborrecible que las gentes dejasen de trabajar en viernes, del mismo modo que los judíos y los cristianos dejan de trabajar en sábado y en domingo respectivamente". [436]

256) Ha referido mi maestro el cadí Abū l-Walīd, en el *Muntaqà*, que Ibn 'Umar asistió a un entierro y exclamó: "¡Apresuraos en terminar! Si no lo hacéis así, me iré". Daos cuenta -¡Dios tenga misericordia de vosotros!- de que cuando ellos dejaron de hacerlo deprisa, y hacerlo deprisa es *sunna*, Ibn 'Umar quiso marcharse, pues ellos no se daban cuenta de que dos quilates de la recompensa divina se descuentan cuando se abandona una *sunna* del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-. [437]

257) Se le preguntó a Mālik si acaso él exclamaba, cuando hacía la *udḥiyya*,: "¡Dios mío!, este sacrificio viene de tí y es para tí". Respondió: "De ningún modo, eso es una innovación". Dijo Mālik b. Anas: "Tampoco es ésa la ocasión apropiada para hacer la oración sobre el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-".

---

[433] Término que designa las piedrecillas que se utilizan en uno de los ritos de la peregrinación: v. EI^2, II, 449-50 (Fr. Buhl - J. Jomier).

[434] Sobre este término, v. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām*, II, 632.

[435] V. *Conc.*, I, 474; *Ḥawādiṯ*, p. 286, nota 11 (SM, SAD, ST, SN, SIM, SD, MH).

[436] V. *Mudawwana*, I, 154.

[437] Cita de al-Ṭurṭūšī en *Bā'iṯ*, p. 71. V. *Ḥawādiṯ*, p. 287, nota 7, donde se señala que la anécdota relativa a Ibn 'Umar no aparece en el *Muntaqà*, sí en SAD.

258) Dijo Mālik b. Anas: "Eso que dice la gente de que 'ha comenzado por el lado derecho del féretro" (*al-na'š*) es una innovación" [438].

'Umar b. al-Jaṯṯāb -¡Dios esté satisfecho de él!- dijo a Ka'b: "¿Qué es lo que más temes respecto a la comunidad de Muḥammad -¡Dios lo bendiga y salve!-?". Respondió: "A los *imām*-es que inducen a error". Dijo: "Llevas razón, el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- me confió esto en secreto".

Dijo Sahl b. 'Abd Allāh: "El último castigo con el que se castigará a los extraviados de esta comunidad será por la ingratitud y por haber declarado bueno lo que es malo".

259) Dijo Mālik -¡Dios tenga misericordia de él!-: "En cierta ocasión entré a presencia de Ibn Hurmuz, quien recordó las leyes del Islam, lo que de ellas había mermado y lo que temía que desapareciese ... y las lágrimas corrían por su barba".

Dijo Mālik: "Me contó uno que entró a presencia de Rabī'a b. Abī 'Abd al-Raḥmān y que, al encontrarlo llorando, le preguntó: '¿Por qué lloras? ¿te ha ocurrido alguna desgracia?'. Contestó: 'No, pero se ha solicitado que dictamine a quien carece de saber. Un asunto grave aparecerá en el Islam'".[439]

260) Dijo Siyār Abū l-Ḥakam: "Salió un pequeño grupo de almocríes, entre los que se contaban Mi'ḍad y 'Amr b. 'Utba, para construir una mezquita en la Nujayla, cerca de Kufa. Colocaron jarras de agua y reunieron montones de guijarros para la alabanza (*al-tasbīḥ*)[440]. A continuación, se pusieron a rezar en la mezquita, consagrándose al servicio de Dios, y abandonaron a las gentes. Fue a su encuentro Ibn Mas'ūd y exclamaron: '¡Bienvenido seas, Abū 'Abd al-Raḥmān!, ¡quédate!'. Les contestó: '¡Por Dios!, no me quedaré aquí

---

[438] Traducción conjetural. Para la transmisión de 'Umar b. al-Jaṯṯāb que viene a continuación, v. *Ḥawādiṯ*, p. 288, nota 13; v. también el capítulo XIII de la Parte tercera.

[439] Cf. nº 123.

[440] Esta práctica se puede considerar un precedente del uso del rosario, que es reprobado por Ibn Waḍḍāḥ: v. el estudio que acompaña a mi edición de *Bida'*, pp. 106-7.

hasta que esta mezquita de perdición haya sido totalmente destruida'. Una vez que hubo sido destruida, les recriminó diciendo: '¡Por Dios!, o bien os habéis aferrado a la cola del error o bien estáis mejor encaminados que quienes os han precedido. Si toda la gente hubiese hecho lo que vosotros habéis hecho, ¿quién entonces les habría reunido para que hiciesen la oración en sus mezquitas, para visitar a los enfermos y enterrar a los muertos?'. De esta forma les hizo volver junto a las gentes"[441].

261) Dijo Ibn Mas'ūd: "Lo que hoy en día se desaprueba será considerado bueno por las generaciones posteriores y lo que actualmente se considera bueno será desaprobado por las generaciones posteriores".[442]

Ḥassān b. 'Aṭiyya ha dicho: "Un pueblo no inventa en su religión una innovación sin que Dios no le quite al mismo tiempo, dentro de su religión, aquello de la *sunna* que corresponde a la innovación, y que no les devolverá hasta el día de la Resurrección".[443]

262) 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- consideraba censurable que las esclavas llevasen el velo llamado *izār* [444]. Decía: "No imitéis a las mujeres libres". [445] Dijo a su hijo 'Abd Allāh: "¿Acaso no se me ha informado que tu esclava lleva el *izār*? Si la encontrase, la molería a golpes". Es sabido que el *izār* es un velo (*sutra*), pero ellos comprendieron que el objetivo de la ley es velar por sus sanciones y que no piense la gente que la mujer libre y la esclava son iguales por el hecho de llevar velo, pues entonces desaparecería una *sunna* y viviría una innovación.[446]

263) Dijo al-Ḥasan: "Tiene bastante el creyente que ha hecho algo malo con que lo señalen con el dedo por su religión o su vida

---

[441] Cf. *Bida'*, II, 2. En *Bā'iṯ*, p. 68, cita de *Ḥawādiṯ*.

[442] Cf. *Bida'*, XII, 28. En *Bā'iṯ*, p. 68, cita de *Ḥawādiṯ*.

[443] V. *Bida'*, V, 4.

[444] V. Dozy, *Dictionnaire*, pp. 24-38.

[445] V. *Ḥawādiṯ*, p. 292, nota 4 (sin localizar).

[446] V. *Bā'iṯ*, pp. 57-8, cita de *Ḥawādiṯ*.

terrena". Se le dijo: "¡Oh, Abū Sa'īd!, la gente, cuando te ve, te señala con el dedo". Preguntó: "¿Qué es lo que dicen?". Se le contestó: "Dicen: ése es al-Ḥasan, un hombre virtuoso". Exclamó: "¡Alabado sea Dios!, que es el que encubre lo malo y muestra lo bueno. Me refería, con lo que he dicho al principio, a las innovaciones en la religión y al libertinaje en la vida terrena", y previno así que la notoriedad no estaba entre lo más conveniente.

264) Dijo 'Awf b. Mālik al-Ašŷa'ī: "El Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- miró hacia el cielo y exclamó: 'Éste es el momento de la desaparición del saber'. Un hombre le dijo: '¡Oh, Enviado de Dios!, ¿cómo puede desaparecer el saber si ya ha sido fijado en el Libro y los corazones lo han aprendido?'. Exclamó el Profeta: '¡Y pensar que yo te tenía por el hombre más inteligente de Medina!'. A continuación recordó a los judíos y a los cristianos y los extravíos que ellos cometen, a pesar de que tienen en sus manos parte del Libro de Dios Altísimo"[447]. Dijo 'Awf: "¿Acaso no os he contado como comienza esto? La humildad desaparece hasta el punto que no se ve a ningún humilde".[448] El significado de lo que dijo el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-: "Éste es el momento de la desaparición del saber", es que ese momento se había acercado.

265) Ha transmitido Muḥammad b. Waḍḍāḥ que 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- ordenó que se cortase el árbol bajo el cual se había prestado juramento al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- porque la gente solía ir a ponerse debajo de él y 'Umar temió que pudiesen provocar alguna rebelión (*fitna*).[449]

Dijo: "Mālik y otros ulemas de Medina censuraban que se fuese a esas mezquitas y a esos vestigios que hay en Medina, exceptuando Qubā' y Uḥud. Entró Sufyān en la mezquita de Jerusalén y rezó allí, pero no fue en seguimiento de esos vestigios ni hizo la oración en ellos. Así actuaron otros de entre aquellos cuyo ejemplo debe ser imitado".

---

[447] V. *Ḥawādiṯ*, p. 293, nota 16 (MH, ST, SIM).

[448] V. *Ḥawādiṯ*, p. 294, nota 3 (ST).

[449] *Bida'*, VI, 3, citado también en *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 386. V. también *infra*, nº 281.

Dijo Muḥammad b. Waḍḍāḥ: "¡Cuántas cosas que hoy en día son consideradas buenas por un gran número de personas fueron consideradas malas por quienes ya han muerto! ¡Cuántos son los que pretenden congraciarse con Dios con aquello que Le es odioso y acercarse a Dios con aquello que aleja de Él! Toda innovación tiene gala y brillo".[450]

266) Se le preguntó a Sufyān al-Ṯawrī qué opinaba acerca de quien recita: "Dí: Él es Dios, es único!" [451], sin recitar ninguna otra aleya y lo consideró censurable, diciendo: "El Corán fue revelado para ser recitado sin conceder especial importancia a ninguna de sus partes. Vosotros no debéis ser sino imitadores y no se sabe que ellos [452] hicieran nada parecido a esto" [453].

Se le preguntó a Mālik acerca de la recitación de la aleya ya mencionada en una *rak'a* varias veces y lo consideró aborrecible, diciendo: "Ello entra dentro de las novedades que han sido innovadas".[454]

267) Dijo al-Awzā'ī: "Ha llegado a mi conocimiento que aquél que ha inventado una innovación lo han abandonado tanto Satán como la devoción, mientras que la humillación y el llanto se han echado sobre él para que así pueda ser cazado".

Dijeron algunos Compañeros de Muḥammad: "Las personas que se dedican con mayor intensidad a la devoción son las que se han rebelado".[455] Alegaron como prueba lo que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo acerca de los jāriŷíes: "Cada uno de vosotros menosprecia la oración al rezarla, el ayuno cuando ayuna. Ellos recitan el Corán sin que pase de sus gargantas. Se salen de la religión como la flecha al ser disparada".[456]

---

[450] *Bida'*, VI, 4a. V. *Bā'iṯ*, p. 62, cita de *Ḥawādiṯ*, e *I'tiṣām*, I, 347.

[451] Corán, CXII, 1.

[452] Se refiere a los primeros musulmanes.

[453] *Bida'*, VI, 5. V. *Bā'iṯ*, p. 53, cita de *Ḥawādiṯ*, e *I'tiṣām*, II, 15.

[454] *Bida'*, VI, 6.

[455] V. *Luma'*, p. 20.

[456] V. *Ḥawādiṯ*, p. 297, nota 4 (SB, SM, SAD, ST, SN, SIM, SD, MH,

268) Dijo Ḥuḏayfa: "Todo acto de devoción que no haya sido practicado por los Compañeros del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- no lo practiquéis tampoco vosotros, pues el primero no ha dejado al último nada que decir. Temed a Dios, ¡oh, vosotros, los lectores del Corán!, y seguid el camino de quienes os precedieron".[457]

269) Dijo Muŷāhid: "Hallándome en compañía de Ibn 'Umar, un hombre llamó a la oración (*ṯawwaba*) del mediodía (*ẓuhr*) o de la tarde (*'aṣr*). Dijo Ibn 'Umar: 'Sal con nosotros, pues esto sin duda alguna es una innovación'". El *taṯwīb* se refiere a ésos que se colocan junto a las puertas de las mezquitas dedicándose a proclamar: "¡La oración!¡la oración!" [458].

270) Dijo 'Alī: "Los zoroastras (*maŷūs*) poseen un Libro que estudian. Uno de sus reyes cohabitó con su hermana y, cuando quisieron aplicarle la sanción instituida en su Libro (*ḥadd*) al respecto, se negó diciendo: 'No conozco religión mejor que la de Adán y éste casó a su hijo con su hija. No considero que vuestra religión sea preferible a la suya'. Ordenó a continuación a sus hombres que combatiesen a aquella gente, haciéndoles prisioneros con su Libro y suprimió el conocimiento religioso de sus pechos".

271) Solía asistir a las reuniones de Sufyān al-Ṯawrī un muchacho que reflexionaba mucho y bien, pero que hablaba poco. Quiso Sufyān animarle para oirle hablar y exclamó: "¡Oh, joven!, quienes nos han precedido pasaron sobre caballos veloces y nosotros nos hemos quedado sobre jamelgos". Replicó: "¡Oh, Abū 'Abd Allāh!, si nosotros estuviésemos sobre el principio del buen camino, ¡cuán rapidamente podríamos darles alcance!".

272) Dijo Mālik: "La recitación del Corán siguiendo un ejemplar (*muṣḥaf*) en las mezquitas no era algo que hiciesen las gentes en el

---

Muwaṭṭa'). V. también *Talbīs*, ed. Beirut, p. 105.

[457] Cf. *Bida'*, II, 4, 6, 8, 9.

[458] Cf. *Bida'*, V, 13, 14 y 14a.

pasado. El primero que la innovó fue al-Ḥaŷŷāŷ". Añadió: "Considero aborrecible que se recite siguiendo el ejemplar del Corán".

Dijo: "Considero conveniente que se les haga salir de la mezquita si se han reunido en ella para hacer la recitación del Corán en jueves o en otro día distinto".

Dijo Mālik en el *Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar*: "Los ejemplares del Corán (*al-maṣāḥif*) no deben ser escritos con oro, ni se debe utilizar el oro para señalar las divisiones en diez partes, ni deben ser adornados".

Dijo Mālik: "A quien recite el Corán al revés, hay que castigarle [459] y a quien recite una azora empezando por el final y terminando por el principio también". Dijo Abū Wā'il: "Un hombre fue a ver a Ibn Mas'ūd y le dijo: 'Un hombre recita el Corán al revés'. Contestó: 'Ese hombre tiene el corazón al revés'".

Dijo Mālik: "No deben adoptarse mezquitas sobre las tumbas. Es aborrecible que se construya con piedras sobre las tumbas (*yukrah an yubnà 'alà l-qubūr bi-l-ḥiŷāra*)". Dijo Ibn Ša'bān: "Se refiere a la losa esculpida que se coloca en la tumba junto a la cabeza del muerto".

273) Has de saber que al-Bujārī ha transmitido que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- puso una piedra junto a la tumba de 'Uṯmān b. Maẓ'ūn, diciendo: "De esta manera sabrás cuál es la tumba de mi hermano. Entierra junto a ella a quien muera de mi familia".[460] Esto prueba que es recomendable colocar piedras sobre las tumbas como señal. Lo dicho por Mālik debe ser interpretado según su sentido externo, es decir, que las tumbas no deben ser construidas con piedras (*lā tubnà l-qubūr bi-l-ḥiŷāra*), porque está firmemente establecido que la tumba del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, así como las de sus dos Compañeros [461], se extendían en una explanada de tierra roja. Así lo ha transmitido Abū Dāwūd en los *Sunan* [462].

---

[459] El término utilizado (*addaba*) indica un castigo leve: v. Fagnan, *Dictionnaire*, p. 3.

[460] V. *Ḥawādiṯ*, p. 303, nota 2 (SB, SAD, SIM). V. también *Ṭabaqāt* de Ibn Sa'd e *Istī'āb* de Ibn 'Abd al-Barr s.v. 'Uṯmān b. Maẓ'ūn.

[461] Es decir, Abū Bakr y 'Umar.

[462] V. *Ḥawādiṯ*, p. 303, nota 11 (SAD).

274) No se debe frotar (*tamassaḥa*) [463] ni tocar la tumba del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- ni tampoco el púlpito (*minbar*). En cambio, sí está permitido acercarse a la tumba y hacer el saludo (*salām*) del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-. A continuación, se debe hacer la invocación poniéndose frente a la *qibla*, dando la espalda a la tumba. Se ha dicho que no hay que darle la espalda a la tumba y que hay que rezar dos *rak'a*-s antes de hacer el saludo al Profeta. Pero está más extendido hacer el saludo antes de hacer las *rak'a*-s.

275) Dijo Mālik: "Es aborrecible utilizar la prosa rimada en la invocación o en cualquier otra cosa, pues no responde a la forma de hablar de las generaciones anteriores".

Ha transmitido Ibn Wahb, tomándolo de 'Urwa b. al-Zubayr, que, cuando se hacía ante él una invocación en la que había prosa rimada, pretendiendo que lo habían tomado del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y de sus Compañeros, decía: "Han mentido porque ni el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- ni sus Compañeros utilizaron la prosa rimada".

Ha transmitido al-Bujārī en su *Ṣaḥīḥ* que Ibn 'Abbās dijo a 'Ubayd b. 'Umayr: "Sermonea [464] un día y al otro déjalo, así no aburrirás a las gentes. ¡Guárdate de utilizar la prosa rimada en la invocación!, porque el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- y sus Compañeros no hicieron sino eso, es decir, dejaron de utilizar la prosa rimada".[465]

276) Dijo Mālik: "El que invoca diciendo en su invocación: '¡Dios mío (*Allahumma*)!, ¡ten misericordia de mí!, ¡oh, Clemente!, ¡oh, Misericordioso!, ¡oh, Excelso!', como viene en el Corán, nos parece preferible que el que dice '¡Oh, Dios! (*yā Allāh*)', creyendo que éso es lo que viene en el Corán, mientras que lo único que aparece es '¡Dios mío!' (*Allahumma*)".

---

[463] Cf. nº 239.

[464] El verbo utilizado es *qaṣṣa*, el mismo que designa ese "narrar historias" que hemos visto era reprobado.

[465] V. *Ḥawādiṯ*, p. 305, nota 1 (SB).

277) Dijo Mālik: "No se deben anunciar los entierros junto a las puertas de las mezquitas". Dijo Mālik: "No hay nada malo en que se vaya entre la gente dándoles a conocer esto en secreto". Dijo Mālik: "No se deben anunciar los entierros gritando por el camino".

Dijo Mālik: "El musulmán no debe ser consolado por un pariente o vecino (*qarīb*) suyo que sea un infiel", porque Dios Altísimo dijo: "Para quienes creen y no han emigrado no tenéis relación de ninguna clase hasta que emigren" [466].

Dijo Mālik: "No tengo noticia de que haya que rociar las tumbas con agua una vez que se ha terminado de enterrar al muerto".

Dijo Mālik: "No hay nada malo en que se haga bajar al muerto a la tumba con sus pantuflas o su calzado".

Dije [467]: "La gente hoy en día admite que se relate una historia (*qiṣṣa*)".

278) Ha dicho alguien que no es Mālik, sino al-Šāfi'ī: "No es lícito que alguien construya una mezquita en un camino ancho sin permiso del *imām* y para su uso privado. Pero si fue construida para el conjunto de los musulmanes y un hombre la demolió, muriendo a consecuencia de ello, hay dos opiniones distintas respecto a si es obligatorio pagar la indemnización. Lo mismo sucede en el caso de que haya excavado un pozo por donde pasan los musulmanes para beneficiarles a todos, como es por ejemplo el pozo que se excava para el agua de lluvia o algo semejante. Lo mismo sucede en el caso de que haya puesto techo a una mezquita y éste caiga sobre un hombre, o si extendió una esterilla en una mezquita, tropezando un hombre con ella, o si colocó en ella una repisa o un anaquel que cayeron sobre alguien. Si cualquiera de estas cosas fue hecha con permiso del *imām* no está obligado a pagar una indemnización. Si fue sin permiso del *imām* hay dos opiniones".

279) Dijeron los discípulos de al-Šāfi'ī: "Si una acémila se orinó en el camino y una persona resbaló a causa de ello, cayendo y matándose, el pago del precio de la sangre recae necesariamente sobre

---

[466] Corán, VIII, 73/72.

[467] No queda claro si es al-Ṭurṭūšī o Ibn Ša'bān.

los parientes del lado paterno (*al-'āqila*) de quien conducía la acémila, tanto si iba montado sobre ella como si iba dirigiéndola o empujándola. De igual forma, si alguien roció agua en el camino para ponerlo en buenas condiciones y una persona resbaló a causa de ello, o si alguien arrojó en el camino cáscaras de sandía o de cualquier otra cosa y a causa de ello resbaló una persona, el pago del precio de la sangre recae sobre los parientes del lado paterno de la persona que lo hizo".

Capítulo XV

Trata de que las gentes se dirijan deliberadamente a ciertos lugares para rezar las oraciones supererogatorias.

280) Y de entre las cuestiones más sutiles en lo que se refiere a esta Parte, está la siguiente: ¿es preferible dirigirse deliberadamente para rezar las oraciones supererogatorias a uno de los lugares a los que se dirigió el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- o no?

Ha dicho Mālik en *al-Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar*: "Por lo que se refiere al lugar donde se debe hacer la oración supererogatoria en la mezquita del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, lo preferible es el lugar donde él solía rezar".

Pero se ha dicho que Mālik rechazó que la gente se dirigiese a un lugar determinado para hacer la oración supererogatoria como algo recomendable.

281) Comentario. Aquí hay dos opiniones acerca de la especificación (*ta'yīn*) [468] de un acto.

La primera es que no hay especificación por el acto meritorio (*al-faḍīla*). 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!- se inclinó por esta opinión, de acuerdo con lo que ha transmitido al-Ma'rūr b. Suwayd: "Recé con 'Umar b. al-Jaṭṭāb en el camino de La Meca la oración de la mañana y 'Umar recitó mientras la hacía: '¿No has visto lo que (hizo tu Señor con los dueños del elefante?)' y 'En la concordia de Qurayš' [469]. Vio a continuación que las gentes se iban por unos caminos y preguntó: '¿A dónde van ésos?'. Se le contestó: '¡Oh, príncipe de los creyentes!, van a una mezquita en la que rezó el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, para rezar allí'. Exclamó 'Umar: 'En verdad, quienes os han precedido perecieron por algo parecido, pues

---

[468] V. nº 283.

[469] Corán, CV, 1 y CVI, 1.

continuamente iban en seguimiento de los vestigios de sus profetas y los convertían en iglesias y sinagogas. A quien de vosotros le haya sobrevenido la oración en esos templos, puede rezarla allí, pero a quien no le haya sucedido otro tanto, debe pasar de largo y no debe pararse ex-profeso'." [470]

Por el mismo motivo, 'Umar envió la orden de que se destruyese el árbol bajo el cual los Compañeros del árbol juraron fidelidad al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, como hemos mencionado anteriormente [471].

282) La segunda opinión es que sí hay especificación para el acto meritorio (*al-faḍīla*). Esto es lo que sostuvieron Ibn 'Umar [472] y Salama b. al-Akwa'.

Por lo que se refiere a Salama, solía rezar junto a la columna que estaba al lado del ejemplar del Corán. Le dijo Yazīd b. Abī 'Ubayd: "Veo que buscas deliberadamente hacer la oración aquí". Contestó: "Vi que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- buscaba hacer la oración junto a la columna deliberadamente". [473]

Por lo que se refiere a Ibn 'Umar, se ha transmitido, tomándolo de él, que fue a la mezquita de los Banū Mu'āwiya, miembros de los Anṣār, y preguntó en qué lugar de su mezquita había rezado el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-. Ibn 'Umar hizo la oración en ese lugar.

Preguntó Ibn 'Umar a Bilāl en qué lugar había rezado el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- el día que entró en la Ka'ba y allí rezó. Lo mismo hizo en la mezquita de Qubā'.[474]

Ha transmitido al-Bujārī que Mūsà b. 'Uqba dijo: "Ví que Sālim b. 'Abd Allāh buscaba intencionadamente determinados lugares del camino para rezar en ellos. Contaba que su padre solía rezar en esos

---

[470] Cf. nº 252. V. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 386, donde la fuente es Sa'īd b. Manṣūr, autor de una compilación de hadiz: v. GAS, I, 104.

[471] V. nº 265.

[472] Cf. *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 389/301.

[473] V. *Ḥawādiṯ*, p. 310, nota 1 (SB). V. también *Iqtiḍā'*, ed. 1369/1950, p. 388/301.

[474] V. *Ḥawādiṯ*, p. 310, nota 7 (SB).

lugares, ya que había visto que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- era allí donde rezaba" [475].

Se ha transmitido que Ibn 'Umar hizo dar dos o tres vueltas a su montura en el camino y, cuando se le preguntó a qué se debía aquello, contestó: "Ví que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- hizo dar vueltas a su montura".[476]

283) El punto en torno al cual gira este capítulo es si el tiempo, el lugar y las circunstancias de un acto condicionan al acto en sí, en el sentido de si se vuelve obligatorio o simplemente preferible hacerlo siempre bajo las mismas condiciones. Esto ya lo hemos explicado en nuestro *Kitāb uṣūl al-fiqh*.

---

[475] V. *Ḥawādiṯ*, p. 311, nota 8 (SB).

[476] V. *Ḥawādiṯ*, p. 311, nota 11 (SB). V. también Ibn Fūdī, *Iḥyā' al-sunna*, p. 30.

Capítulo XVI
Trata de la recitación del Corán llamada *qirā'a bi-l-idāra.*

284) Dijo Mālik en *al-Mujtaṣar mā laysa fi l-Mujtaṣar* de Ibn Ša'bān: "La gente no debe reunirse para recitar una única azora tal y como hacen los habitantes de Alejandría. Eso es aborrecible y no me complace". [477] Dijo: "Es aborrecible que el almocrí recite en común"[478].

En *al-Muntaqà* se menciona que se le preguntó a Mālik su opinión acerca de los lectores del Corán de Egipto, en torno a los cuales se reunían las gentes y cada uno hacía recitar a un grupo dándoles la entrada, a lo que contestó: "Está bien, no hay nada malo en ello". [479]

En otra ocasión dijo que lo consideraba aborrecible y que lo reprobaba totalmente, diciendo: "Recite esto y luego esto", porque Dios Altísimo dice: "Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos" [480].

Dijo: "Si está recitando uno y quien recita busca confirmación, o si recitan en su presencia uno después de otro, no hay nada malo en ello. En cuanto a que las gentes se reúnan y reciten una única azora como se hace en Alejandría, que es lo que se llama *al-idāra*, Mālik lo consideró aborrecible, diciendo: "Esto no se cuenta entre lo que hacían las gentes".[481]

285) Dijo en *al-Mujtaṣar mā laysa fi l-Mujtaṣar*: "Los que se reúnen y recitan una única azora hasta terminarla, cada uno de ellos siguiendo a su compañero, es algo reprobable y aborrecible. Si uno de ellos recitó unas aleyas de la azora y, a continuación, recitó el siguiente

---

[477] V. *Bā'iṯ*, p. 79, cita de *Ḥawādiṯ*.

[478] No acabo de entender lo que viene a continuación.

[479] Cf. nº 160 y nº 99.

[480] Corán, VII, 203/204.

[481] V. cita de esta última frase en *Bā'iṯ*, p. 79.

inmediatamente después de su compañero, y el siguiente hizo igual, no hay nada malo en ello, pues éstos se enlazan unos con otros ".[482]

286) Comentario. No hay discrepancia en lo que ha dicho Mālik respecto a cuando leyeron en común una única azora. Sí hay discrepancia respecto a cuando leyeron en común juntos ante un almocrí, ya se haga esto con una sola azora o con diferentes azoras.

Los dos casos no son separables, porque lo que Dios Altísimo dijo de que "Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos", significa que se prohíbe que dos personas reciten conjuntamente y al mismo tiempo, ya sea que reciten ante el almocrí una azora o varias azoras, o que reciten una azora según la *qirā'a bi-l-idāra*.

287) Se ha dicho que en el caso de la recitación en común ante un almocrí, se da el silencio por parte del almocrí, hecho que no se encuentra en la *idāra*.

Nosotros hemos dicho: "Lo que Dios Altísimo dijo de 'Callaos' es una alocución dirigida a todos los presentes. Aunque sean dos los que recitan y mil los que callan, esos dos han caído en lo que se ha prohibido, pues lo que Dios Altísimo dijo de 'Callaos' va también dirigido a esos dos. Se deduce de ello que, si un grupo recitó con la *idāra* una sola azora y unicamente hubo uno que callado escuchó, entonces aumenta el carácter aborrecible.

Lo cierto es que las dos respuestas de Mālik están interrelacionadas, de manera que o bien prohibió en los dos casos o bien declaró que era lícito. La razón para la prohibición es lo que Dios Altísimo dijo: 'Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos'".

288) Se ha dicho que esta aleya tan sólo fue revelada en relación a la oración, según el acuerdo unánime (*iŷmā'*) de los ulemas. Dijo Ibn Mas'ūd: "Como nos dedicábamos a saludarnos unos a otros durante la oración, la aleya fue revelada". Dijo Bašīr b. Ŷābir: "Mientras rezaba, oyó Ibn Mas'ūd que unas gentes estaban recitando con el *imām* y les dijo: '¿No es hora ya de que aprendáis que 'Cuando se recita el Corán,

---

[482] Cita en *Bā'iṯ*, p. 79.

escuchadlo y callaos'?' [483]. Hemos dicho: "De acuerdo con nuestro fundamento, cuando una exhortación ha sido revelada por una causa determinada, no por ello deja de ser independiente en sí misma y su contenido es válido en general, sin quedar limitado a esa causa primera".

289) Si se dijera: "Pero Mālik dijo en *al-Mujtaṣar mā laysa fī l-Mujtaṣar*: 'Quien oiga a una persona recitar no está obligado a prestarle atención'. También dijo: 'No hay falta si alguien habla mientras el almocrí recita'". Dijo Ibn Ša'bān: "Éste es el consenso de la comunidad y en ello hay una prueba de que lo que Dios Altísimo dijo: 'Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos', se refiere a la oración".

Hemos dicho: "La explicación de esto es que, si un grupo se reúne para pasar el rato juntos y distraerse, y uno de ellos empieza a recitar, sin que los otros hayan dado su consentimiento, éstos no están obligados a prestarle atención, sino que pueden seguir hablando del tema que les plazca. En efecto, el que se ha puesto a recitar les ha causado un perjuicio, al haberles interrumpido en su provecho y en sus asuntos: lo que él ha hecho es algo reprobable. Pero en el caso de que la gente se haya reunido para la recitación del Corán y para hacer actos piadosos, o en el caso de que el que recite cuente con el permiso del grupo, o en el caso de que la gente pase junto al lugar donde se reúnen los almocríes, entonces ellos deben callarse para escuchar al almocrí y no deben hablar. Ésta es la intención que se desprende de lo que Dios Altísimo ha dicho de que 'Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos'. ¿Acaso no has visto que durante el sermón (*juṭba*) y cuando el *imām* alza la voz en la oración, la persona dirigida por el *imām* ni recita ni habla?, mientras que si hay o viene alguien a amonestarte y a recitar el Corán en tu presencia sin que tú se lo hayas solicitado, no tienes por qué prestarle atención, sino que tienes derecho a hablar de lo que te plazca".

290) Se ha afirmado en relación a la oración y al sermón (*juṭba*): ambos son obligatorios, y prestar atención y callarse son, por tanto, también obligatorios. Por lo que se refiere a reunirse en común para la

[483] V. *Ḥawādiṯ*, p. 316, nota 9.

recitación, se trata de algo no obligatorio y, por tanto, callarse entonces no es obligatorio. De ahí han deducido la licitud de la *qirā'a bi-l-idāra*. A ello hemos replicado: "De acuerdo con que no es obligatorio, pero de acuerdo también en que la recitación del Corán es algo meritorio, y que por lo tanto prestarle atención es también algo meritorio. Si el fundamento de la recitación es que ha sido ordenado que se haga de una forma considerada recomendable, es lícito que la misma consideración se aplique al prestar atención".

291) El cadí Abū l-Walīd ha argumentado la prohibición de la *qirā'a bi-l-idāra*, diciendo: "Mālik la consideró aborrecible, porque competían entre sí para mostrar su erudición y rivalizaban entre sí para superar a los otros".

Capítulo XVII
Trata de que la gente se reúna para la recitación del Corán.

292) Ha transmitido Abū Dāwūd en los *Sunan* tomándolo de Abū Hurayra que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "No se reúne un grupo de personas, en una de las casas de Dios Altísimo, para recitar el Libro de Dios ni para estudiarlo entre ellos, sin que la calma (*al-sakīna*) [484] descienda sobre ellos y la misericordia se apodere de ellos, y sin que Dios les considere entre quienes están junto a Él".[485]

Ha transmitido Muslim en su *Ṣaḥīḥ*, tomándolo de Abū Hurayra, que el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- dijo: "Quien haya librado a un creyente de una de las aflicciones de la vida terrena, Dios le librará a él de una de las aflicciones de la otra vida en el día de la Resurrección. Quien haya favorecido a un pobre, Dios le favorecerá en esta y en la otra vida. Dios ayuda al hombre en la misma medida en que éste ayuda a su hermano. A quien haya escogido un camino por el que va buscando el saber, a ése Dios le facilitará por ello el camino hacia el Paraíso. No se reune un grupo de personas en una de las casas de Dios Altísimo para recitar el Libro de Dios y para estudiarlo entre ellos, sin que la calma (*al-sakīna*) descienda sobre ellos, sin que la misericordia se apodere de ellos, sin que los ángeles les rodeen y sin que Dios les considere entre quienes están junto a él. Aquél que se retrase en actuar, su rango no será promovido".[486]

Ha transmitido Mālik en el *Muwaṭṭa'*, tomándolo de Muḥammad b. Sīrīn, que, estando 'Umar b. al-Jaṭṭāb -¡Dios esté satisfecho de él!-

---

[484] V. sobre la *sakīna* el estudio de Goldziher, "La notion de la *sakīna* chez les Mahométans", *GS*, III, 296-308; Duri, *The rise of historical writing*, p. 129, nota f. Entre las fuentes árabes consultadas cabe destacar al-Āŷurrī, *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, pp. 72 y 122; al-Maqdisī, *Ittibā'*, pp. 49-50; *Mi'yār*, XI, 60-1; al-Suyūṭī, *al-Ḥabā'ik fī ajbār al-malā'ik* (Beirut, 1985), pp. 83-4.

[485] V. *Ḥawādiṯ*, p. 319, nota 5 (SAD).

[486] V. *Ḥawādiṯ*, p. 320, nota 4 (SM).

al frente de unas personas recitando el Corán, salió para hacer cierta necesidad que tenía y cuando volvió siguió recitando el Corán. Le preguntó uno: "¡Oh, príncipe de los creyentes!, ¿recitas el Corán sin haber hecho la ablución?". Le replicó 'Umar: "¿Quién te ha dictaminado algo semejante? ¿Musaylima acaso?".[487]

293) Queda claro que todas estas tradiciones muestran que es lícito reunirse para la recitación del Corán, siempre y cuando sea para estudiarlo, para instruirse en él y para recordar a Dios. Tanto da que recite el maestro ante el discípulo o que el discípulo recite ante el maestro, en el caso de que tengan los mismos conocimientos, puesto que tan sólo recita uno de ellos ante el otro con objeto de rememorar a Dios y de aprender. Esto es enseñar y aprender, no hacer la recitación simultáneamente.

294) Tomadas en su conjunto, estas tradiciones [488] pueden referirse en general a la recitación en común hecha simultaneamente, según la escuela de la *idāra*, y a la recitación en común hecha ante el lector del Corán. Pero la aleya "Cuando se recita el Corán, escuchadlo y callaos" establece de manera restrictiva que hay obligación de mantenerse en silencio durante la recitación.

295) Se ha dicho: "La aleya establece de manera restrictiva que hay obligación de mantenerse en silencio durante la recitación, pero nada establece respecto al lugar. Nosotros restringimos este carácter general y lo aplicamos a la oración en voz alta y a la *juṭba*, basándonos para ello en el hadiz que permite establecer esa restricción, a saber, que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "No se ha reunido ningún grupo de personas para recitar el Libro de Dios ni para estudiarlo entre ellos..." [489].

A lo que replicamos: "También vuestro hadiz tiene un carácter restrictivo, por un lado, y un carácter general, por otro. Su significado está restringido al estudio del Corán, pero no lo está por lo que se

---

[487] V. *Muwaṭṭa'*, p. 161, nº 318; *Ḥawādiṯ*, p. 320, nota 15.

[488] Es decir, las recogidas en el nº 292.

[489] V. nº 292.

refiere a la manera de estudiar, si no explicáis en qué manera lo recitan y lo estudian, porque el estudio abarca lo que vosotros habéis dicho y lo que nosotros hemos dicho. El callarse tiene un carácter restrictivo no cualificado, pues ciertamente su carácter general está en otra cosa. En cuanto a la recitación y al estudio, tienen un carácter general en sí mismos como ya hemos expuesto, que resulta afectado por el carácter restrictivo de nuestra aleya. El secreto que hay aquí es que lo que dijo el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- de 'lo recitan y lo estudian juntos' es una expresión árabe y es sabido, por lo que respecta a la lengua árabe, que si ellos vieron a un grupo que se había reunido para la recitación del Corán ante un maestro y sólo un hombre recitó el Corán, fue lícito que dijesen: 'Éstos son un grupo que recitan el Corán o que lo estudian juntos', aunque en realidad todos ellos hayan estado callados. Asimismo, si un árabe pasó junto a un grupo que se había reunido para estudiar el saber religioso, para instruirse en él y para escuchar hadices del Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!-, fue lícito que dijera: 'Éste es un grupo de personas que estudian el saber religioso y que recitan el saber religioso y el hadiz', aunque el que recita sea una única persona."

Capítulo XVIII
Trata de la consolación.

296) Has de saber que llevar consuelo (*al-ta'ziya*) a la gente desgraciada es una *sunna* muy deseable. La prueba es que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "Quien haya confortado a un musulmán que ha sufrido una pérdida tendrá una recompensa equivalente".[490]

Ha transmitido Abū Dāwūd, tomándolo de 'Abd Allāh b. 'Umar, que éste dijo: "Fuimos a enterrar a un muerto con el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-. Una vez que terminamos, se marchó de allí y nosotros nos fuimos con él. Cuando llegó frente a la puerta de la casa del muerto, encontró a Fāṭima en el camino y le preguntó: '¿Qué te hizo salir, ¡oh, Fāṭima!?'. Contestó: 'Fui a ver, ¡oh, Enviado de Dios!, a la gente de la casa (de la persona que acaba de morir) para compadecerles por la muerte de uno de ellos o para llevarles consuelo por ello'. Dijo el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-: '¿Tal vez llegaste con ellos a las tumbas (*al-kudà*)?', y lo dijo dando énfasis a sus palabras". [491]

Dijeron Rabī'a y otros: "*Al-kudà* son las tumbas, como que es una palabra tomada de *al-kudya*, que es la parte dura de la tierra, y, en efecto, las tumbas son excavadas en lugares duros para que no se desmoronen".

297) Se ha transmitido que, tras el fallecimiento del Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, vino el momento de la consolación y se oyó una voz que venía de una parte de la casa y que decía: "¡La paz sea con vosotros!, gente de la casa, así como la misericordia y la bendición de Dios Altísimo. Tan sólo en Dios hay consuelo para toda desgracia, sucesión para todo lo que perece y permanencia para todo lo que pasa.

---

[490] V. *Ḥawādiṯ*, p. 323, nota 8 (ST).

[491] V. *Ḥawādiṯ*, p. 324, nota 11 (SAD).

Es a Dios en quien debéis confiar y a Él es a quien os debéis volver. La persona a la que le aflige una pérdida es aquella a la que se le ha asegurado la recompensa" [492]. Se dice que quien habló fue al-Jiḍr -¡sobre él sea la paz!-.

298) Una vez establecido esto, se debe llevar consuelo desde el momento en que una persona muere hasta que es enterrada e inmediatamente después del enterramiento. Esto es lo que dijo al-Šāfi'ī.

Abū Ḥanīfa y al-Ṯawrī han dicho: "No se debe consolar tras el entierro (pues el entierro es el punto final de la trayectoria de esa persona) si ha pasado mucho tiempo".

La prueba para nosotros es lo que dijo el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-: "Quien haya confortado a un musulmán que ha sufrido una pérdida tendrá una recompensa equivalente", en donde no se establece ninguna distinción. Además, es tras el enterramiento que aumenta la aflicción, pues es el momento en que tiene lugar la separación definitiva de la persona que ha muerto y la despedida final. Por todo ello, llevar consuelo es deseable. Abū Ḥanīfa y al-Šāfi'ī están de acuerdo en que no se debe llevar consuelo tras el enterramiento si ha pasado mucho tiempo.

299) Se ha transmitido que Muḥammad b. 'Abd al-Ḥakam envió una carta de condolencia a al-Šāfi'ī por una persona que se le había muerto, en la que citaba estos versos:

Somos de los que te dan el pésame, no en la confianza de ser eternos, sino porque es una costumbre religiosa.

Ni el que recibe el pésame ni el que lo da permanecen eternamente después de su compañero, aunque vivan un cierto periodo de tiempo.

300) Las palabras más hermosas de consolación son las que hemos mencionado anteriormente, es decir, las que al-Jiḍr dirigió a la comunidad de Muḥammad -¡Dios lo bendiga y salve!- [493].

---

[492] V. *Ḥawādiṯ*, p. 325, nota 4 (sin localizar).

[493] V. nº 297.

Se debe consolar al grande y al pequeño, al hombre y a la mujer, a no ser ésta sea joven, pues entonces sólo la puede consolar un pariente cercano.

301) Han dicho nuestros ulemas mālikíes: "Exponerse ante la gente en busca de consuelo es una innovación y algo reprobable. Por lo que se refiere a que alguien permanezca sentado en su casa o en la mezquita, lleno de aflicción, pero sin exponerse en busca de consuelo, no hay nada malo en ello. Cuando le llegó al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- la noticia de la muerte de Ŷa'far, se sentó en la mezquita, lleno de aflicción, y las gentes le consolaron".

Dijo Mālik: "No hay nada malo en enviar comida a los familiares de la persona que ha muerto, pudiendo hacerlo igual los seres próximos que los lejanos. En efecto, cuando le llegó al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- la noticia de la muerte de Ŷa'far, exclamó: 'Preparad comida para la familia de Ŷa'far, pues lo que les ha sobrevenido hará que se olviden de que tienen que comer'."[494]

Enviar comida es considerado recomendable por la mayor parte de los ulemas, porque es una forma de piedad y de estar al lado de la familia y de los vecinos. Es algo por lo tanto muy deseable.

Por lo que se refiere al caso de que sea la familia del muerto la que prepare comida, invitando a la gente, no se ha transmitido nada al respecto procedente de los antiguos. En mi opinión, se trata de una innovación y algo reprobable. Ésta es una de las cuestiones en las que coincidimos con al-Šāfi'ī. Dijo Abū Naṣr b. al-Ṣabbāg en su obra *al-Šāmil*: "No se ha transmitido nada al respecto. Es una innovación no recomendable".

302) Ha transmitido Abū Dāwūd en los *Sunan* que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "No debe haber desjarretamiento (*'aqr*) en el Islam".[495] Esta afirmación fue debida a que las gentes de la Ŷāhiliyya acostumbraban a desjarretar a los camellos junto a la tumba del hombre generoso, diciendo: "Deseamos que Dios le recompense por lo que él hizo, ya que solía desjarretar camellos mientras vivió, dando

---

[494] V. *Ḥawādiṯ*, p. 327, nota 14 (SAD).

[495] V. *Ḥawādiṯ*, p. 328, nota 12 (SAD).

de comer con ellos a sus huéspedes. Nosotros los desjarretamos ahora junto a su tumba para que los pájaros y las fieras se los coman y siga dando de comer una vez muerto como dio de comer en vida". Había entre ellos quien, en esta cuestión, llegaba hasta el punto de creer que, si su montura era desjarretada junto a su tumba, él aparecería sobre una montura el día de la congregación de los muertos en la Resurrección, mientras que aquél a quien no se le hubiese hecho otro tanto, sería uno de los de a pie en esa misma ocasión. Ésta era una creencia de los que creían en la resurrección después de la muerte. La llegada del Islam puso fin a todo esto.

Capítulo XIX
Trata de la resignación.

303) Has de saber que la resignación es necesaria y que exteriorizar la aflicción es algo prohibido. Los lamentos fúnebres (*al-niyāḥa*) también están prohibidos, mientras que el llanto está admitido.

En cuanto a la resignación, todo el Corán no hace más que mostrar su necesidad. Dijo Dios -¡loado y ensalzado sea!-: "A aquellos que, cuando les aflige una desgracia, dicen: 'Realmente somos de Dios y a Él volveremos'" [496], amenazándoles a continuación según lo que hicieron. Dijo Dios Altísimo: "Ninguna desgracia aflige a la tierra o a vosotros mismos sin que esté consignada en un Escrito anterior (al momento en que os creamos. Esto es fácil para Dios. Lo hace) para que no desesperéis por lo que se os escapa ni os alegréis por lo que os llega" [497]. Se ha dicho que no hay en el Libro de Dios Altísimo nada más consolador que esta aleya.

304) Por lo que respecta a la exteriorización de la aflicción, que no es otra cosa que la amargura de la pérdida y el desconsuelo, es algo profundamente enraizado en la naturaleza de cada uno. Lo que se censura es tan sólo que se exteriorice aquello cuya exteriorización a través de las palabras y de los actos no es conveniente. Se le dijo a un sabio del que se habían apoderado la tristeza y la aflicción: "Haz salir esa preocupación de tu corazón". Contestó: "Entró sin mi permiso".

305) Por lo que se refiere a los lamentos fúnebres, éstos están prohibidos. Ha transmitido Abū Sa'īd al-Judrī que el Profeta -¡Dios lo

---

[496] Corán, II, 151/156.

[497] Corán, LVII, 22-23.

bendiga y salve!- dijo: "¡Dios maldiga a la plañidera y a quien le presta oído". [498]

Dijo el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-: "No es uno de nosotros quien se abofetea las mejillas y se rasga las vestiduras".[499]

En el *Ṣaḥīḥ* de Muslim se afirma, tomándolo de Abū Mūsà al-Aš'arī, que éste dijo: "El Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- afirmó: 'No es uno de nosotros quien se corta los cabellos, alza la voz lamentándose y desgarra sus vestiduras'.[500]

Dijo el Enviado de Dios -¡sobre él sea la paz!-: "El día de la Resurrección la plañidera llevará un vestido de lluvia y una coraza de herrumbre": lo ha transmitido Muslim en el *Ṣaḥīḥ*.[501]

Acerca de esta cuestión hay muchos relatos procedentes del Enviado -¡Dios lo bendiga y salve!-, porque los lamentos fúnebres se parecen a una queja por una injusticia y a la imploración de ayuda contra Dios -¡loado y ensalzado sea!-. Los lamentos se parecen a una petición de ayuda en contra de algo, siendo así que todo lo que Dios Altísimo ha hecho corresponde a la verdad y a la justicia.

No es lícito asimismo ponerse a gritar por la persona que ha muerto ni prorrumpir en ayes y lamentos.

306) Por lo que se refiere al llanto, si no hay nada de lo que se ha expuesto anteriormente, entonces es lícito. La prueba de esto es que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- puso a su hijo Ibrāhīm junto a su pecho y, mientras agonizaba, lloró por él, diciendo: "Lloran los ojos y el corazón se entristece y nada podemos decir, excepto lo que agrada a Dios. Nosotros estamos tristes por tí, ¡oh, Ibrāhīm!". [502]

Se ha transmitido que el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- tenía los ojos rebosantes de lágrimas y que Sa'd le dijo: "¿Qué es esto?, ¡oh, Enviado de Dios!". Respondió: "Es un bálsamo que Dios pone en los

---

[498] V. *Ḥawādiṯ*, p. 331, nota 7 (SAD).

[499] V. *Ḥawādiṯ*, p. 331, nota 8 (SB).

[500] V. *Ḥawādiṯ*, p. 331, nota 12 (SM).

[501] V. *Ḥawādiṯ*, p. 332, nota 2 (SM).

[502] V. *Ḥawādiṯ*, p. 333, nota 2 (SAD).

corazones que Él quiere. Dios, en efecto, se compadece de sus siervos misericordiosos".[503]

307) Una vez establecido esto, llorar tan sólo es lícito hasta que la persona ha expirado. Una vez que dejó de respirar, el llanto se hace aborrecible, de acuerdo con lo que ha transmitido 'Abd Allāh b. 'Atīk: "Fue el Enviado de Dios -¡Él lo bendiga y salve!- a visitar a 'Abd Allāh b. Ṯābit, que estaba enfermo, y se encontró con que la enfermedad lo estaba venciendo. Le gritó y no obtuvo respuesta. Se retiró el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-, diciendo: 'Hemos quedado sobrecogidos por tu causa, ¡oh, Abū l-Rabī'!'. Las mujeres gritaron y se pusieron a llorar e Ibn 'Atīk quiso hacerlas callar, pero el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- dijo: "¡Déjalas!, cuando llegue el momento, no debe llorar ninguna", refiriéndose a cuando muriese.[504]

---

[503] V. *Ḥawādiṯ*, p. 333, nota 5 (SAD).

[504] V. *Muwaṭṭa'*, p. 187, nº 34; *Ḥawādiṯ*, p. 333, nota 9 y p. 334, nota 5.

Capítulo XX
Trata de las ceremonias de duelo (*al-ma'ātim*).

308) Las ceremonias de duelo están prohibidas por el acuerdo unánime de los ulemas. Dijo al-Šāfi'ī: "Considero aborrecible la ceremonia de duelo, que consiste en que se reúnen hombres y mujeres, porque en ellas se renueva el dolor". Dijo: "Es aborrecible pasar la noche en el cementerio, porque en ello sólo hay soledad y tristeza".

La ceremonia de duelo consiste en reunirse a la mañana siguiente del entierro y es una innovación reprobable, acerca de la cual nada ha sido transmitido.

Es también una innovación lo que se hace después, es decir, seguir reuniéndose al segundo, al tercer y al séptimo día, así como al mes y al año, pues es algo horrible.

Ha llegado a nuestro conocimiento, procedente de Abū 'Imrān al-Fāsī, uno de los *imām*-es de los musulmanes, que uno de sus discípulos asisitió a una de esas mañanas en las que se hacen ceremonias de duelo y que él entonces lo mantuvo apartado de sí durante dos meses y parte del tercero. Aquel hombre pidió entonces ayuda y Abū 'Imrān acabó recibiéndole, permitiéndole volver. Creo que le perdonó con la condición de que no volviese a hacerlo.

309) Por lo que respecta a esa costumbre de encender en las ceremonias de duelo velas e incienso, es un derroche y un exceso. Si el albacea gastó en eso parte del dinero legado, habrá de responder por ello, perdiendo así su honorabilidad (*'adāla*) y recayendo en el magistrado vigilar el legado.

310) Ha dicho Ibn al-Sammāk: "Pregunté a un monje ermitaño por qué se da el nombre de *ma'tam* a la reunión que se hace por una pérdida". Dijo: "Estuvo llorando y luego contestó: 'Porque aquél ante

el que se hace la reunión y por el que se hace la reunión no terminó"[505].

[505] Se está haciendo un juego de palabras entre *ma'tam* y el verbo *tamma*.

Capítulo XXI
Trata de que las mujeres salgan para asistir a los entierros.

311) Entre las innovaciones desaprobadas por la mayoría de los ulemas se cuenta que las mujeres salgan para asistir a los entierros. La prueba de ello está en el hadiz de Fāṭima que ya hemos mencionado[506].

Ha dicho Mālik: "Considero aborrecible que las mujeres salgan para asistir a los entierros, aunque sea el de parientes suyos, a no ser que se trate del de los padres, del marido, del hijo o de los hermanos".

Han dicho nuestros ulemas: "Debe incitarse al marido a hacer que ella asista a un entierro, yendo detrás de él, al menos una vez, porque de prohibírselo le causaría un perjuicio. Si la amenazó con el repudio, no cometió perjurio, porque el daño que para ella se derivaría del repudio es mayor que el daño que se deriva de la visita. Por el contrario, si la conminó para que no rezase y no ayunase y ella rezó y ayunó, ella ha cometido perjurio contra él". Dijo Mālik: "No es conveniente que la mujer asista a un entierro, aunque se trate del de su tío paterno o materno o el de un pariente parecido en cuanto a proximidad de grado de parentesco. Por lo que se refiere a la oración, si las mujeres asistieron al entierro, es lícito que hagan la oración por los muertos".

---

[506] V. nº 296.

Capítulo XXII
Trata de los entierros.

312) Ya hemos mencionado que Mālik dijo: "No se debe informar de que hay un entierro junto a las puertas de las mezquitas. No hay nada malo en que se vaya entre la gente, dándoles a conocer esto en secreto, sin gritarlo por los caminos" [507]. Ésta es la doctrina de Abū Ḥanīfa y al-Šāfi'ī.

313) Se ha contado que Abū Ḥanīfa dijo: "Es lícito ponerse a gritar anunciando que alguien ha muerto". Ello no se refiere a lo que hacen las gentes actualmente en tierras de Egipto, que se ponen a gritar delante del cadáver, desde que sale de la casa hasta que se termina de enterrarlo. Abū Ḥanīfa se refería a informar a la gente en sitios como, por ejemplo, las puertas de las mezquitas y en los lugares donde la gente suele reunirse. La prueba que ofrecemos es lo que se ha transmitido procedente de Ḥuḏayfa b. al-Yamān: "Cuando yo muera, que no se anuncie mi muerte, pues oí decir al Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!- que prohibía que se anunciasen las muertes".[508]

Dijo 'Abd Allāh b. al-Mubārak: "La exégesis es 'proclamar la muerte de alguien que ha muerto'. ¡Dios es el único que sabe y juzga!".

Termina la primera sección [509] del "Libro de las innovaciones y las novedades" con la alabanza a Dios Altísimo y gracias a Su ayuda.

¡Dios bendiga a Muḥammad y a su familia y les salve!.

---

[507] V. nº 277.

[508] V. *Ḥawādiṯ*, p. 339, nota 4 (ST).

[509] La segunda sección parece ser el *Kitāb taḥrīm al-ginā' wa-l-lahw 'alà al-ṣūfiyya fī raqṣi-him wa-samā'i-him*. V. *Ḥawādiṯ*, p. 339, nota 8, así como I, 7.1. nº 27 y II, 1.3.

APÉNDICE [510]

Explica Turki en la nota 6 de las pp. 300-1 que un pasaje incluido por Talbi en su edición (pp. 140-3) como perteneciente a *Ḥawādiṯ* debe ser eliminado del texto, pues corresponde a un añadido que tan sólo se encuentra en el ms. de Túnez. Su contenido es el siguiente:

"Otra innovación es que en tierras de al-Andalus acostumbraban las gentes a comprar dulces para la noche del 27 de ramaḍān y a celebrar *yannayr*, comprando frutas, como hacen los cristianos, y a celebrar la *anṣāra* y el jueves de abril, comprando almojábanas y buñuelos, que son manjares innovados.

Y el que los hombres salgan, en grupos o separados, en compañía de las mujeres, mezclándose en la diversión. Otro tanto hacen en los días de fiesta en que salen a la *muṣallà* y erigen en ella pabellones para divertirse, no para orar [511].

Otra innovación es que se permita la entrada a las mujeres en los baños junto con las judías y cristianas (*kitābiyyāt*), sin que lleven velo, así como que entren los musulmanes junto con los infieles en los baños. Los baños pertenecen a las innovaciones y los placeres.

Han vuelto las gentes a rivalizar entre sí en la *uḍḥiyya* [512] para gloriarse de ello, no porque sea *sunna*, ni por el deseo de recibir la recompensa de la otra vida, sino por todo lo contrario, para celebrar la vida de este mundo.

Entre las innovaciones está que el almocrí recite el viernes una de las diez secciones del Corán, mientras el sultán sale de la mezquita.

Son también innovaciones: la invocación que se hace después de la oración; la recitación de una de las sesenta secciones del Corán (*al-*

---

[510] V. II, apartado 2.4.6.

[511] Estos dos párrafos son traducción de de la Granja, "Materiales.II", pp. 122-3.

[512] En el texto *ḍaḥiyya*. V. los n°s 42, 105, 106, 107, 108.

ḥizb) [513] en común, así como la recitación de la azora XVIII "La caverna" tras la oración de la tarde en la mezquita, recitándola en común. Es asimismo una innovación una de las cosas que se dicen, mientras el *imām* permanece de pie en el *miḥrab*, antes de la *takbīrat al-iḥrām*, es decir, "¡Dios mío!, manténla (es decir, la *takbīra*) y haz que perdure mientras existan los cielos y la tierra". Ésta es una invocación descabellada, porque para que llegue la Hora queda menos tiempo que el que ya ha pasado, según lo que ha dicho el Profeta -¡Dios lo bendiga y salve!-: "Desde que yo fui enviado hasta la Hora hay como esto", y juntó los dedos índice y corazón.

Se cuentan entre las innovaciones servirse de los platos (para comer); comer sobre una mesa [514]; utilizar perfume en las copas de oro. Hay que retirarse del banquete cuando se vea que hay copas de plata.

Se cuentan también entre las innovaciones avisar con anticipación para la boda y el entierro con objeto de rivalizar en esplendor y para poder vanagloriarse por la gran asistencia de la gente, así como recitar poesías y alzar la voz mientras que el cadáver es transportado.

Innovaciones son además la presencia de mendigos en la mezquita, hablar (*kalām*) en ella y especialmente que el *imām* pronuncie un sermón para el viernes. Asimismo, avisar para la oración antes y después de que lo haga el *imām*; hacer féretros para los muertos; excavar la tumba sin nicho lateral (*luḥd*). Es también una innovación que las gentes se reúnan en la mezquita para cualquier cosa que no sea recordar a Dios.

Se conceptúa del mismo modo anteponer la carne a la fruta, ya que Dios Altísimo ha dicho: "Tendrán las frutas que escojan y la carne de pájaros que deseen" [515], y lo más conveniente es actuar de acuerdo con la enseñanza del Corán, anteponiendo lo que Dios ha antepuesto y posponiendo lo que Dios ha pospuesto. Hay que comer carne sin picar, beber sin sorber, utilizar el mondadientes sin que haya exhibición. Comer utilizando más de tres dedos es algo aborrecible."

---

[513] V. EI², III, 531 (D.B. MacDonald).

[514] V. el estudio de Sadan citado en la Bibliografía.

[515] Corán, LVI, 20-21.

ÍNDICES

Índice del estudio

En este índice se han tenido en cuenta para el orden alfabético las palabras Abū, Umm e Ibn (incluida su abreviatura b.); no se ha tenido en cuenta el artículo. No se remite a las páginas, sino a los apartados en los que está dividido el texto. No se remite a la información contenida en las notas.

Índice de la traducción

En la confección de este índice se han tenido en cuenta para el orden alfabético las palabras Abū, Umm e Ibn, no así el artículo.

Los números que aparecen tras cada nombre remiten a los apartados en los que está estructurado el texto de la traducción.

Las referencias que aparecen bajo cada nombre remiten al diccionario biográfico u obra de referencia en que se puede encontrar información sobre el personaje, la obra, el lugar o el término técnico. Cuando no aparece ninguna referencia, ello indica que ya se ha dado en las notas de la traducción.

Aunque el índice onomástico elaborado por Turki me ha sido de gran ayuda, no siempre he coincidido con sus identificaciones. Algunos errores u omisiones que aparecen en dicho índice han sido subsanados.

Lugar entre Minā y La Meca en el que tuvo lugar la reunión secreta entre el Profeta y las gentes de Medina. Es también el lugar en el que tiene lugar el rito de lanzar piedras durante la peregrinación: EI^2, I, 324 (W. Montgomery Watt) y EI^2, II, 449-50 (Fr. Buhl - J. Jomier), s.v. *al-djamra*.

'aqr: 302.

'Arafa: 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230.

Llanura situada en las proximidades de La Meca, en la que se desarrollan algunas de las ceremonias centrales de la peregrinación, cuando en ella tiene lugar la congregación de los peregrinos que permanecen de pie (*wuqūf*) rezando. El día de 'Arafa corresponde a 9 de ḏū l-ḥiŷŷa: EI^2, I, 623-4 (A.J.Wensinck - H.A.R. Gibb).

árabe, árabes: 126, 130, 148, 149, 154, 240, 295.

al-A'raŷ: 82.

'Abd al-Raḥmān b. Hurmuz, Sucesor (m. h. 117/735): *Tahḏīb*, VI, 290-1, n° 566.

al-'arūs: 139.

Tipo de recitación cantada del Corán.

al-A'šà: 153.

Maymūn b. Qays, famoso poeta (m. 3/625): EI^2, I, 710-1 (W. Caskel).

Aṣbag: 185.

Aṣbag b. al-Faraŷ (m. 225/839), alfaquí mālikí egipcio, discípulo de Ibn al-Qāsim, Ibn Wahb y Ašhab: *Tahḏīb*, I, 361-2; Ibn Jallikān, *Wafayāt*, I, 240, n° 101.

Ašhab: 208.

Ašhab b. 'Abd al-'Azīz b. Dāwūd al-Qaysī (m. 204/819), discípulo egipcio de Mālik: *Madārik*, VII, 159-61; Ibn Jallikān, *Wafayāt*, I, 238-9, n° 100.

aṣḥāb al-alḥān: 135.

aṣḥāb al-lutf: 242.

Traduzco esta expresión por "los partidarios de la bondad". Pertenecen a la secta mu'tazilí: v. EI^2, V, 839-40 (O.N.H. Leaman).

aṣlaḥ: 21.

Asmā': 250.

Asmā' bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, esposa de al-Zubayr b. al-'Awwām: EI^2, I, 735 (H.A.R.Gibb).

'Āšūrā': 251.

'Aṭā' b. Abī Rabāḥ: 203, 245.

Ibn Sīrīn: 86, 134, 193, 292.
Muḥammad b. Sīrīn (m. 110/728), tradicionista: EI^2, III, 972-3 (T. Fahd).

Ibn 'Umar: 30, 45, 52, 68, 90, 133, 153, 164, 191, 203, 248, 250, 256, 262, 269, 282, 296.
Compañero del Profeta (m. 73/693), hijo del segundo califa 'Umar b. al-Jaṭṭāb: EI^2, I, 55-6 (L. Veccia Vaglieri).

Ibn Waḍḍāḥ: v. Muḥammad b. Waḍḍāḥ.

Ibn Wahb: 90, 154, 182, 187, 203, 208, 225, 275.
'Abd Allāh b. Wahb, famoso alfaquí egipcio discípulo de Mālik (m. 197/813): EI^2, III, 987 (J. David-Weill).

Ibn Ŷurayŷ: 245.
'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz, tradicionista y alfaquí (m. h. 150/767): Ibn Jallikān, *Wafayāt*, III, 163-4, nº 375; GAS, I, 91.

Ibn Zayd: 234.
Ulema iraquí contemporáneo de Qatāda, Muŷāhid, al-Ḥasan al-Baṣrī, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī.

Ibn al-Zubayr: 209.
Plantea Turki dos posibles identificaciones a partir del contexto de la transmisión: a) 'Abd Allāh b. al-Zubayr b. 'Īsà al-Makkī al-Ḥumaydī, tradicionista y alfaquí de La Meca (m. 219/834): al-Subkī, *Ṭabaqāt*, II, 140-3, nº 31;   ; b) 'Abd Allāh b. al-Zubayr b. al-'Awwām, Compañero del Profeta que se proclamó califa en el año 64/683: EI^2, I, 56-7 (H.A.R. Gibb).

Ibrāhīm: 306.
Hijo del Profeta.

Ibrāhīm al-Naja'ī: 132, 178, 228.
Alfaquí de Kufa (m. 96/715): Ibn Sa'd, VI, 270-84; GAS, I, 403-4.

Ibrāhīm al-Taymī: 178.
Ibrāhīm b. Yazīd b. Šarīk: Ibn Sa'd, VI, 285-6 y 300; *Tahḏīb*, I, 176-7, nº 124. Turki lee equivocadamente Ibrāhīm al-Tamīmī.

'īd: 186, 248, 249.

iḥrām: 85.

ijtilāf: 14.

'Ikrima: 7, 42, 233.
Sucesor (m. 107/725), transmisor del material de exégesis coránica atribuido a Ibn 'Abbās, de quien era *mawlà*: EI^2, III, 1108-9 (J. Schacht).

Ṭāwūs b. Kaysān, Sucesor (m.h. 101/719): Ibn Sa'd, V, 537-42; *Tahḏīb*, V, 8-10, nº 14.

al-ta'zīr: 224.

ta'ziya: 296.

al-Tirmiḏī: v. Muḥammad b. Sa'īd.

transgresores del sábado: 4.

Ṯumāma b. Ašras: 22.

Mu'tazilí de Bagdad (m. h. 213/828): EI[1], IV, 778 (M. Horten).

tumba del Profeta: 81.

al-Ṭūr: 5.

Lugar cercano a Madyan que se suele identificar con el monte Sinaí: v. Yāqūt, *Mu'ŷam*, IV, 47-8.

'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh: 68.

Turki lo identifica con 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba, Sucesor de Medina (m. h. 98/716): Ibn Jallikān, *Wafayāt*, III, 115-6, nº 356; *Istī'āb*, III, 945, nº 1603, pero creo que la identificación no es correcta, ya que este personaje aparece como discípulo de al-Qāsim, Sālim y Nāfi', que mueren hacia el año 100 de la Hégira.

'Ubayd b. 'Umayr: 275.

Se le considera el primer *qāṣṣ* (m. 74/693): Ibn Sa'd, V, 463-4; *Tahḏīb*, VII, 71-2, nº 149.

Ubayy: v. Ubayy b. Ka'b.

Ubayy b. Ka'b: 58, 60, 65, 69, 70, 74, 76, 93, 94, 179.

Compañero del Profeta y famoso lector del Corán: Ibn Sa'd, III, 498-502; *Tahḏīb*, I, 187-8, nº 350.

uḍḥiyya: 42, 105, 106, 107, 108, 257. V. Apéndice.

Uḥud: 265.

Montaña situada al norte de Medina, donde tuvo lugar la batalla que lleva su nombre, en la que los musulmanes fueron derrotados por los mequenses: EI[1], IV, 1037-9 (F. Buhl).

ulema, ulemas: 7, 13, 20, 34, 50, 68, 81, 104, 115, 116, 121, 122, 123, 125, 127, 129, 135, 164, 180, 209, 232, 234, 244, 265, 288, 301, 308, 311.

'Umar: v. 'Umar b. al-Jaṭṭāb.

'Umar b. 'Abd al-'Azīz: 78, 83, 132, 182, 183, 198.

Califa omeya (63/682-101/720): EI[1], III, 1044-6 (K.V. Zetterstéen).

Cadí de Basora: Ibn Sa'd, VII, 150; *Istī'āb*, II, 517, nº 809; *Tahḏīb*, III, 322-3, nº 598.

Índice de aleyas coránicas

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Siglas utilizadas

ACTAS IV CHT: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Madrid, 1982.

AHDE: *Anuario de Historia del Derecho Español.*

AIEO: *Annales de l'Institut d'Études Orientales* (Argel).

BEA: *Bulletin des Études Arabes.*

BEO: *Bulletin d'Études Orientales.*

BRISMES Bulletin: *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin.*

BSOAS: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*

CT: *Cahiers de Tunisie.*

Études Lévi-Provençal: *Études d' orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols., París, 1962

EOBA: *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, 5 vols., Madrid-Granada, 1988-1992.

JA: *Journal Asiatique.*

JAOS: *Journal of the American Oriental Society.*

JESHO: *Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

JSAI: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.*

JSS: *Journal of Semitic Studies.*

MEAH: *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos.*

REI: *Revue des Études Islamiques.*

REJ: *Revue des Études Juives.*

RIEEI: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.*

RHR: *Revue de l'Histoire des Religions.*

ROMM: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée.*

SI: *Studia Islamica.*

Fuentes

'ABD AL-RAZZĀQ (m. 211/827), *al-Muṣannaf fī l-ḥadīṯ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī, 11 vols., Beirut, 1390/1970-1392/1972.

ABŪ L-'ARAB (m. 333/945), *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya wa-Tūnis*, Túnez, 1968.

ABŪ BAKR B. AL-'ARABĪ (m. 543/1148), *Aḥkām al-Qur'ān*, ed. 'Alī Muḥammad al-Biŷawī, El Cairo, 1376/1957-1378/1958.

- *al-'Awāṣim min al-qawāṣim*, ed. 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, 2 vols., Constantine, 1346-7/1927-8.

- *Rasā'il*: v. DANDAŠ, 'Iṣmat 'Abd al-Laṭīf, en Bibliografía.

- v. ṬĀLIBĪ, 'A., en Bibliografía.

ABŪ DĀWŪD (m. 275/889), *Sunan*, 2 vols., s.l., s.a.

ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ (m. 565/1169), *al-Mu'rib 'an ba'ḍ 'aŷā'ib al-Magrib*, ed. y trad. I. Bejarano, Madrid, 1991 (*FAH*, nº 9).

- *Tuḥfat al-albāb*, trad. A. Ramos, Madrid, 1990 (*FAH*, nº 10).

ABŪ ŠĀMA (m.h. 665/1268), *al-Bā'iṯ 'alà inkār ahl al-bida' wa-l-ḥawādiṯ*, ed. 'Uṯmān Aḥmad 'Anbar, El Cairo, 1398/1978.

ABŪ L-WALĪD AL-BĀŶĪ: v. AL-BĀŶĪ.

AḤMAD B. ḤANBAL (m. 241/955), *Musnad*, 6 vols., El Cairo, 1313/1895.

AL-AŠ'ARĪ (m. 324/935), *Kitāb al-luma'* y *Risālat istiḥsān al-jawḍ fī 'ilm al-kalām*, ed. y trad. R.J.McCarthy, *The theology of al-Ash'arī*, Beirut, 1953.

AL-ĀŶURRĪ (m. 360/970), *Ajlāq ahl al-Qur'ān*, Beirut, 1406/1986.

AL-'AZAFĪ (s. VII/XIII), *Kitāb al-durr al-munaẓẓam fī mawlid l-nabī al-mu'aẓẓam*, ed. y trad. parciales F. de la Granja, "Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio), I", *Al-Andalus* XXXIV (1969), pp. 1-53.

Azhār: v. AL-MAQQARĪ.

AL-AZRAQĪ (m. 244/838), *Ta'rīj Makka*, ed. F. Wüstenfeld en *Die Chroniken der Stadt Mekka*, vol. I: v. Bibliografía.

AL-BAGDĀDĪ (m. 429/1037), *al-Farq bayna l-firaq*, Beirut, 1978; trad. K. Chambers Seel, *Moslem Schisms and sects*, New York, 1919 y A.S.Halkin (cont.), Tel Aviv, 1935.

- *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, ed. A.Nader, Beirut, 1986.

Bā'iṯ: v. ABŪ ŠĀMA

AL-BAYHAQĪ (m. 458/1066), *Kitāb al-sunan al-kubrà*, 10 vols., Hyderabad, 1344/1925-1355/1936.

AL-BĀŶĪ (m. 474/1081), *Fuṣūl al-aḥkām wa-bayān mā maḍā' 'alay-hi l-'amal 'inda al-fuqahā' wa-l-ḥukkām*, ed. M. Abū l-Aŷfān, Túnez, 1985.

- *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ed. A.M. Turki, Beirut, 1407/1986.

- *al-Išārāt*, 3ª ed., Túnez, 1351 H.

- *al-Minhāŷ fī tartīb al-ḥiŷāŷ. L'art de la polémique*, ed. A.M. Turki, París, 1976.

- *Kitāb al-muntaqà (šarḥ al-Muwaṭṭa')*, 7 vols. en 6, El Cairo, 1331-2/1912-3.

- *Risāla fī l-ḥudūd*, ed. y est. Ŷ. 'A.R. Hilāl, *RIEEI* II (1954), pp. 1-37.

- *Sunan al-ṣāliḥīn*, Ms. Leiden Or. 506.

- *Waṣiyya li-waladay-hi*, ed. y est. Ŷ. 'A.R. Hilāl, *RIEEI* III (1955), pp. 17-46.

Bida': v. IBN WAḌḌĀḤ.

Bidāya: v. IBN RUŠD.

Bugya: v. AL-ḌABBĪ.

AL-BUJĀRĪ (m. 256/870), *Ṣaḥīḥ*, 10 vols., Būlāq, 1886-7 (comentario de al-Qasṭallanī en los márgenes).

AL-ḌABBĪ (m. 599/1202), *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riŷāl ahl al-Andalus*, ed. F. Codera y J. Ribera, Madrid, 1884-5 (*BAH*, t. III).

- *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riŷāl ahl al-Andalus*, El Cairo, 1967.

AL-ḎAHABĪ (m. 748/1348 o 753/1352), *al-Mu'īn fī ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn*, 'Ammān, 1984.

- *Siyar a'lām al-nubalā'*, 23 vols., Beirut, 1981-5.

- *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, 2 vols., Beirut, s.a.

DAN FODIO, Usumanu: v. IBN FŪDĪ.

AL-DĀRIMĪ (m. 255/868), *al-Sunan/al-Musnad*, Cawnpore, 1293/1876.

Ḏayl Bayān III: fragmento anónimo editado como apéndice a Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, III, 287-316.

AL-DAŶŶĀNĪ (m. 1071/1661), *Ŷawāhir al-qalā'id fī faḍl al-masāŷid*: v. PERLMANN, M., "A seventeenth century exhortation concerning al-Aqṣā" en Bibliografía.

Dībāŷ: v. IBN FARḤŪN.

Ḏikr bilād al-Andalus, ed. y trad. L. Molina, 2 vols., Madrid, 1983.

Fahrasa: v. IBN JAYR.

AL-GAZĀLĪ (m. 505/1111), *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 2 vols., El Cairo, 1352/1933.

Gunya: v. 'IYĀḌ.

AL-HARAWĪ (s. VI/XII), *Guide des lieux de pélerinage*, trad. J. Sourdel-Thomine, Damasco, 1957.

Ḥawādiṯ: v. AL-ṬURṬŪŠĪ.

AL-HAYṮAMĪ (m. 807/1404), *Maŷma' al-zawā'id*, 10 vols. en 5, El Cairo, 1352-3/1933-4.

ḤAŶŶĪ JALĪFA (m. 1067/1657), *Kašf al-ẓunūn*, ed. G. Flügel, 7 vols. en 4, Leipzig, 1835-1858.

AL-ḤIMYARĪ (ss. VI/XII-VII/XIII), *Kitāb al-rawḍ al-mi'ṭār*, ed. y trad. parciales E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Iberique au Moyen Age*, Leiden, 1938.

al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-ajbār al-marrākušiyya, Túnez, s.d.

IBN AL-ABBĀR (m. 658/1259), *al-Mu'ŷam fī aṣḥāb al-qāḍī l-imām Abī 'Alī al-Ṣadafī*, ed. F. Codera, Madrid, 1886 (*BAH*, t.IV).

- *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera, 2 vols., Madrid, 1886 (*BAH*, t. V-VI).

- *Takmila-t-Essila* (tome I, complétant les deux volumes edités par F. Codera), ed. A. Bel y M. Ben Cheneb, Argel, 1920.

- *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. 'I. al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, El Cairo, 1956.

- "Apéndice a la edición Codera de la *Takmila* de Aben al-Abbar", ed. M.A. Alarcón y A. González Palencia, *Miscelánea de Estudios y Textos Arabes*, Madrid, 1915, pp. 147-690.

IBN 'ABD AL-BARR (m. 463/1070), *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, 4 vols., El Cairo, 1380/1960.

- *Ŷāmi' bayān al-'ilm wa-faḍli-hi wa-mā yanbagī fī riwāyati-hi wa-ḥamli-hi*, 2 vols. en 1, Beirut, 1398/1978.

IBN 'ABD AL-RA'ŪF (s. IV/X), "Risāla fī ādāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib", en Lévi-Provençal (ed.), *Trois traités hispaniques de "ḥisba"*, pp. 67-116.

IBN 'ABDŪN (ss. V/XI-VI/XII), "Risāla fī l-qaḍā' wa-l-ḥisba", en Lévi-Provençal (ed.), *Trois traités hispaniques de ḥisba*, pp. 1-65; trad. de E. García Gómez y E. Lévi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*, Madrid, 1948 y Sevilla, 1981.

IBN ABĪ ŠAYBA (m. 235/849), *Kitāb al-muṣannaf fī l-aḥādīṯ wa-l-āṯār*, ed. 'Abd al-Jāliq Jān al-Afgānī, 5 vols., Hyderabad, 1386/1966-1390/1970.

IBN ABĪ UṢAYBI'A (m. 668/1270), *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 2 vols., El Cairo, 1882; ed. y trad. parcial H. Jahier y A. Noureddin, *Médecins de l'Occident musulman*, Argel, 1958.

IBN ABĪ ZAYD (m. 386/996), *al-Risāla*, ed. y trad. L. Bercher, Argel, 1949.

- *Kitāb al-ŷāmi' fī l-sunan wa-l-ādāb wa-l-magāzī wa-l-ta'rīj*, ed. M. Abū l-Aŷfān y 'Uṯmān Baṭṭīj, Beirut/Túnez, 1402/1982.

IBN AL-'ARABĪ: v. ABŪ BAKR B. AL-'ARABĪ.

IBN AL-AṮĪR (m. 630/1233), *al-Kāmil fī l-ta'rīj*, reedición de la ed. de C. Tornberg, 13 vols., Beirut, 1965-7.

- *Usd al-gāba*, 7 vols., El Cairo, 1970-3.

IBN 'AṬIYYA (m. 541/1146), *Fihris*, ed. M. Abū l-Aŷfān y M. al-Zāhī, Beirut, 1400/1980.

IBN BAŠKUWĀL (m. 578/1183), *Kitāb al-Ṣila fī ta'rīj a'immat al-Andalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1882-3 (*BAH*, t. I-II).

- *Kitāb al-Ṣila*, 2 vols., ed. 'I. al-'Aṭṭār, El Cairo, 1955.

IBN AL-FARAḌĪ (m. 403/1012), *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1891-2 (*BAH*, t. VII-VIII).

IBN FARḤŪN (m. 799/1397), *al-Dībāŷ al-muḏhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḏhab*, 2 vols., El Cairo, s.a.

IBN FŪDĪ (m. 1232/1817), *Iḥyā' al-sunna wa-ijmād al-bid'a*, ed. al-Azhar, El Cairo, 1381/1962.

IBN GĀZĪ (m. 919/1513), *Fihris*, ed. M. al-Zāhī, Casablanca, 1399/1979.

IBN ḤANBAL: v. AḤMAD B. ḤANBAL.

IBN ḤAŶAR (m. 852/1449), *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4 vols., El Cairo, 1905-1907.

- *Lisān al-mīzān*, 5 vols., Beirut, 1971.

- *Tahḏīb al-tahḏīb*, 13 vols., Hyderabad, 1325/1907-1327/1909.

IBN AL-ḤĀŶŶ (m. 737/1336), *Madjal al-šar' al-šarīf*, 4 vols. en 2, El Cairo, 1348/1929; 4 vols., El Cairo, 1380/1960.

IBN ḤAZM (m. 456/1064), *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* (en los márgenes *al-Milal wa-l-niḥal* de al-Šahrastānī), 5 vols. en 1, El Cairo, 1347-8; trad. parcial M. Asín Palacios, *Abenházam*, vols. II-V.

- *al-Muḥallà*, 11 vols. en 8, El Cairo, 1348/1929.

- *Rasā'il*, ed. I. 'Abbās, 4 vols., Beirut, 1980-3.

IBN 'IḎĀRĪ (m. 695/1295), *al-Bayān al-mugrib*, t.III, ed. E. Lévi-Provençal, París, 1930 (citado como *Bayān* III).

- *al-Bayān al-mugrib*, t. IV, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1967.

IBN AL-'IMĀD (m. 1089/1679), *Šaḏarat al-ḏahab fī ajbār man ḏahab*, 4 vols., Beirut, s.a.

IBN JALDŪN (m. 784/1382), *Muqaddima*, Beirut, 1401/1981; trad. V. Monteil, Beirut, 1967-8.

- *Ta'rīj*, ed. J. Šaḥḥāda y S. Zakkār, 8 vols., Beirut, 1981-3.

IBN JALLIKĀN (m. 681/1282), *Wafayāt al-a'yān*, 8 vols., Beirut, s.a.; trad. de Slane, 4 vols., París, 1842-71.

IBN AL-JAṬĪB (m. 776/1375), *Kitāb a'māl al-a'lām*, ed. E. Lévi-Provençal, 2ª ed., Beirut, 1956.

- *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed. M. 'A.A. 'Inān, 4 vols., El Cairo, 1973-7.

IBN JAYR (m. 575/1179), *Fahrasat mā rawā-hu 'an šuyūji-hi min al-dawāwīn al-muṣannafa fī ḍurūb al-'ilm wa-anwā' al-ma'ārif*, ed. F. Codera y J. Ribera, Zaragoza, 1893 (*BAH*, t. IX-X).

IBN KAṮĪR (m. 774/1373), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 14 vols., Beirut, 1978-86.

IBN MANẒŪR (m. 711/1312), *Lisān al-'arab*, 15 vols., Beirut, 1955-6.

IBN MĀŶA (m. 273/886), *Sunan*, 2 vols., El Cairo, 1395/1975.

IBN AL-MUNĀṢIF (m. 620/1223), *Tanbīh al-ḥukkām 'alà ma'ājiḏ al-aḥkām*, Túnez, 1988.

IBN MUNQIḎ: v. USĀMA B. MUNQIḎ.

IBN AL-QĀḌĪ (m. 1025/1616), *Ŷaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min a'lām madīnat Fās*, 2 vols., Rabat, 1973-4.

IBN AL-QAṬṬĀN (s. VII/XIII), *Naẓm al-ŷumān li-tartīb mā salafa min ajbār al-zamān*, ed. M. 'A. Makkī, Beirut, 1990.

IBN RUŠD AL-ŶADD (m. 520/1126), *Kitāb al-bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-šarḥ wa-l-tawŷīh wa-l-ta'līl fī masā'il al-Mustajraŷa*, ed. Muḥammad Ḥaŷŷī et al., 5 vols., Beirut, 1404/1984-en curso.

- *al-Fatāwā*, 3 vols., Beirut, 1987.

- *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt li-bayān mā qtaḍat-hu rusūm al-Mudawwana*, en *al-Mudawwana al-kubrà*, 8 vols. en 4, El Cairo, 1342-5/1906-7.

IBN RUŠD/AVERROES (m. 595/1198), *Bidāyat al-muŷtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, 2 vols. en 1, El Cairo, s.a.

IBN SA'D (m. 230/845), *Ṭabaqāt al-kubrà*, 8 vols., Beirut, 1376/1957-1377/1958.

IBN SAHL (m. 486/1093): v. AZEMMOURI en Bibliografía.

- *Documentos sobre la organización urbana en la España musulmana (Mezquitas y viviendas)/Waṯā'iq fī šu'ūn al-'umrān fī l-Andalus (al-masāŷid wa-l-dūr)*, ed. M. A.W. Khallaf, El Cairo, 1983.

IBN SA'ĪD (m. 685/1286), *al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib*, ed. Š. Ḍayf, 2 vols., El Cairo, 1964.

IBN TAGRIBIRDĪ (m. 874/1470), *al-Nuŷūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, 16 vols., El Cairo, 1351/1932.

IBN TAYMIYYA (m. 728/1328), *Kitāb iqtiḍā' al-ṣirāṭ al-mustaqīm mujālafat aṣḥāb al-ŷaḥīm*, s.l., 1325/1907; ed. El Cairo, 1369/1950; trad. M. Umar Memon, *Ibn Taymīya's Struggle against Popular Religion*, París, 1976.

IBN ṬUWAYR AL-JANNA (m. 1256/1848), *The pilgrimage of Ahmad son of the little bird of paradise*, trad. H.T.Norris, Warminster, 1977.

IBN AL-ŶAWZĪ (m. 597/1200), *Kitāb al-mawḍū'āt*, ed. 'A.R. M. 'Uṯmān, 3 vols., Medina, 1386/1966-1388/1968.

- *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḏakkirīn*, ed. y trad. M.L.Swartz, Beirut, 1971.

- *Talbīs Iblīs*, El Cairo, 1928; ed. Jayr al-dīn 'Alī, Beirut, s.a.

IBN AL-ŶAZARĪ (m. 833/1429), *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, ed. G. Bergstrasser y O. Pretzl, 3 vols. en 2, El Cairo, 1351/1932-1354/1935.

Iqtiḍā': v. IBN TAYMIYYA.

Istī'āb: v. IBN 'ABD AL-BARR.

I'tiṣām: v. AL-ŠĀṬIBĪ.

'IYĀḌ (m. 544/1149), *al-Gunya*, ed. M. Ŷarrār, Beirut, 1982.

- *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab Mālik*, 8 vols., Rabat, s.d. - 1983.

AL-JALLĀL, Aḥmad b. Muḥammad (m. 311/923), *al-Amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, ed. 'A. Q. A. 'Aṭā', Beirut, 1406/1986.

AL-JAYYĀṬ (m. h. 300/913), *Kitāb al-Intiṣār (Le livre du Triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique)*, trad. A. Nader, Beirut, 1957.

AL-KINDĪ (m. 350/961), *Kitāb wulāt Miṣr*, ed. R. Guest, Leiden/Londres, 1912.

Kitāb al-bayān: v. IBN RUŠD AL-ŶADD (m. 520/1126).

Kitāb al-umm: v. AL-ŠĀFI'Ī.

Lisān al-'arab: v. IBN MANẒŪR.

Madārik: v. 'IYĀḌ.

Madjal: v. IBN AL-ḤĀŶŶ.

AL-MALAṬĪ (m. 377/987), *Kitāb al-tanbīh wa-l-radd 'alà ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, ed. S. Dedering, Leipzig, 1936.

MĀLIK B. ANAS (m. 179/795), *al-Muwaṭṭa'*, recensión de Yaḥyà b. Yaḥyà, Beirut, 1401/1981 (citado como *Muwaṭṭa'*).

- *al-Muwaṭṭa'*, recensión de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī, ed. 'A. W. 'Abd al-Laṭīf, El Cairo, 1968.

AL-MĀLIKĪ (m.d. 453/1061), *Riyāḍ al-nufūs*, ed. B. al-Bakkūs y M. al-'Arūsī al-Maṭawī, 3 vols., Beirut, 1403/1983.

AL-MAQDISĪ (m. 643/1245), *Ittibā' al-sunan wa-ŷtināb al-bida'*, ed. M. Badr al-dīn al-Qahwaŷī y M. al-Arnā'ūṭ, Damasco/Beirut, 1407/1987.

AL-MAQQARĪ (m. 1041/1631), *Azhār al-riyāḍ fī ajbār 'Iyāḍ*, 5 vols., Rabat, 1978-1980.

- *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīri-hā Lisān al-dīn Ibn al-Jaṭīb*, 8 vols., ed. I. 'Abbās, Beirut, 1398/1968.

AL-MAQRĪZĪ (m. 845/1442), *Kitāb al-jiṭaṭ al-maqrīziyya*, 4 vols., El Cairo, 1324-1326 H.

- *al-Muqaffà*, ms. Leiden Or. 3075.

AL-MARRĀKUŠĪ (m. 703/1303), *al-Ḏayl wa-l-takmila*, vol. I, Beirut, s.a. (2 partes); vol. IV (2), Beirut, s.a.; vol. V, Beirut, 1965 (2 partes); vol. VI, Beirut, 1973 (2 partes); vol. VIII, Rabat, 1984 (2 partes).

- *Kitāb al-mu'ŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*, ed. R. Dozy, 2ª ed., Leiden, 1881; trad. A. Huici Miranda, Tetuán, 1955.

Mawḍū'āt: v. IBN AL-ŶAWZĪ.

MH: v. AḤMAD B. ḤANBAL.

Mi'yār: v. AL-WANŠARĪSĪ.

Mudawwana: v. SAḤNŪN.

Muḥallà: v. IBN ḤAZM.

MUḤAMMAD B. 'IYĀḌ (m. 575/1179), *al-Ta'rīf bi-l-qāḍī 'Iyāḍ*, ed. M. b. Šarīfa, Rabat, 1973.

AL-MURĀDĪ, Muḥammad b. al-Ḥasan (m. 489/1095), *Kitāb al-siyāsa aw al-Išāra fī tadbīr al-imāra*, ed. S. al-Naššār, Casablanca, 1981.

MUSLIM (m. 261/875), *Ṣaḥīḥ (bi-šarḥ al-Nawawī)*, 28 vols. en 6, El Cairo, s.a.

Mustaḥsan: v. AL-WANŠARĪSĪ.

AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz al-'ummāl*, 16 vols., Alepo, s.a.- 1397/1977.

Muwaṭṭa': v. MĀLIK B. ANAS.

Mu'ŷam: v. IBN AL-ABBĀR.

AL-MUZANĪ (m. 264/877), *Mujtaṣar*, publicado en los márgenes del *Kitāb al-Umm*: v. AL-ŠĀFI'Ī.

AL-NĀBULUSĪ, 'Abd al-Ganī b. Ismā'īl (m. 1143/1730), *Faḍā'il al-šuhūr wa-l-ayyām wa-yalī-hi al-Lu'lu' al-maknūn fī ḥukm al-ijbār 'ammā sa-yakūn*, ed. M. 'A. Q. 'Aṭā', Beirut, 1406/1986.

Nafḥ: v. AL-MAQQARĪ.

AL-NASĀ'Ī (m. 303/915), *Sunan*, 8 vols. en 4, El Cairo, 1348/1930.

AL-QALQAŠANDĪ (m. 821/1418), *Ṣubḥ al-a'šà*, 14 vols., El Cairo, 1333/1915-1338/1919.

AL-QURṬUBĪ (m. 671/1272), *al-Taḏkira fī aḥwāl al-mawtà wa-umūr al-ājira*, ed. A. Ḥ. al-Saqqā, 2 vols. en 1, Beirut, 1406/1986.

Quṣṣāṣ: v. IBN AL-ŶAWZĪ.

AL-RUŠĀṬĪ (m. 542/1147) e IBN AL-JARRĀṬ AL-IŠBĪLĪ (m. 581/1186), *Al-Andalus en el "Kitāb iqtibās al-anwār" y en el "Ijtiṣār*

iqtibās al-anwār", ed. E. Molina y J. Bosch Vila, Madrid, 1990 (*FAH*, nº 7).

SAD: v. ABŪ DĀWŪD.

AL-ṢAFADĪ (m. 764/1363), *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, 22 vols., Wiesbaden, 1962-1988.

AL-ŠĀFI'Ī (m. 204/820), *Kitāb al-Umm*, 7 vols. en 3, El Cairo, 1321-6/1903-8 (en los márgenes, *Mujtaṣar* de al-Muzanī).

SAḤNŪN (m. 240/854), *al-Mudawwana al-kubrà*, 17 vols. en 4, El Cairo, 1323/1905.

AL-SAM'ĀNĪ (m. 562/1167), *Kitāb al-ansāb*, 13 vols., Hyderabad, 1962-1982.

AL-ŠĀṬIBĪ (m. 790/1388), *al-I'tiṣām*, 2 vols., Beirut, s.a.

- *Fatāwā*, ed. M. Abū l-Aŷfān, Túnez, 1405/1984.

Šaŷarat al-nūr: v. MAJLŪF.

SB: v. AL-BUJĀRĪ.

SD: v. AL-DĀRIMĪ.

Ṣila: v. IBN BAŠKUWĀL.

AL-SILAFĪ, Abū l-Ṭāhir (m. 576/1180), *Ajbār wa-tarāŷim andalusiyya mustajraŷa min "Mu'ŷam al-safar" li-l-Silafī*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1963.

SIM: v. IBN MĀŶA.

Sirāŷ: v. AL-ṬURṬŪŠĪ.

Siyar: v. AL-ḎAHABĪ.

SM: v. MUSLIM.

SN: v. AL-NASĀ'Ī.

ST: v. AL-TIRMIḎĪ.

AL-SUBKĪ (m. 771/1369), *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, 4 vols., s.l., s.d.; 10 vols., El Cairo, 1383/1964.

AL-SUYŪṬĪ (m. 911/1505), *al-Amr bi-l-ittibā' wa-l-nahy 'an al-ibtidā'*, ed. M. 'A. Q. 'Aṭā', Beirut, 1408/1988.

- *Faḍḍ al-wi'ā' fī aḥādīṯ raf' al-yadayn fī l-du'ā'*, ed. M. Šakūr b. Maḥmūd al-Ḥāŷŷī, al-Zarqā'-Jordania, 1405/1985.

- *Ḥusn al-muḥāḍāra*, 2 vols. en 1, El Cairo, 1327H.

AL-ṬABARĪ (m. 310/923), *Ŷāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, 30 vols., Būlāq 1905-1911.

AL-TĀDILĪ (m. 617/1220), *al-Tašawwuf ilà riŷāl al-taṣawwuf wa-ajbār Abī l-'Abbās al-Sabtī*, ed. A. al-Tawfīq, Rabat, 1404/1984.

Tahḏīb: v. IBN ḤAŶAR.

Takmila: v. IBN AL-ABBĀR.

Talbīs: v. IBN AL-ŶAWZĪ.

AL-TIRMIḎĪ (m. 279/892), *Sunan*, 5 vols., El Cairo, 1398/1978.

AL-TURKUMĀNĪ (ss. VIII-IX/XIV-XV), *al-Luma' fī l-ḥawādiṯ wa-l-bida'*, ed. S. Labib, 2 vols., Stuttgart, 1986.

AL-ṬURṬŪŠĪ (m. 520/1126), *Birr al-wālidayn mā yaŷibu 'alà al-wālid li-waladi-hi wa-mā yaŷibu 'alà l-walad li-wālidi-hi*, ed. M. 'A. Ḥ. al-Qāḍī, Beirut, 1406/1986.

- *Kitāb al-du'ā'*, ed. M. R. al-Dāya, Beirut, 1988.

- *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'*, ed. M. Talbi, Túnez, 1959; ed. A.M. Turki, Beirut, 1410/1990.

- *Sirāŷ al-mulūk*, El Cairo, 1319; trad. M. Alarcón, *Lámpara de príncipes*, 2 vols., Madrid, 1930-31.

AL-TUŶĪBĪ (m. 730/1329), *Barnāmaŷ*, ed. 'A. Ḥ. Manṣūr, Túnez, 1981.

USĀMA B. MUNQIḎ (m. 584/1188), *Kitāb al-I'tibār*, trad. inglesa de Ph.K. Hitti, *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman or an Arab Knight in the Crusades*, Beirut, 1964.

AL-'UQBĀNĪ (m. 871/1467), *Tuḥfat al-nāẓir wa-gunyat al-ḏākir fī ḥifẓ al-ša'ā'ir wa-tagyīr al-manākir*, ed. A. Chenoufi, *BEO* 19 (1965-6), pp. 131-344.

AL-WĀDĪ ĀŠĪ (m. 749/1348), *Barnāmaŷ*, ed. M. al-Ḥabīb, Túnez, 1981.

AL-WANŠARĪSĪ (m. 914/1508), *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷāmi' al-mugrib 'an fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, 13 vols., Rabat, 1401/1981; trad. parcial E. Amar (basada en la edición litográfica de Fez, 1214-5), *Archives Marocaines* XII (1908) y XIII (1908).

- *al-Mustaḥsan min al-bida'*, extracto de la edición de Fez del *Mi'yār*, ed. H. Pérès, Argel, 1946.

AL-YĀFI'Ī (m. 768/1367), *Mir'āt al-ŷinān*, 4 vols., Hyderabad, 1918.

YAḤYĀ B. 'UMAR (m. 289/901), *Kitāb aḥkām al-sūq*, ed. M.'A. Makkī, *RIEEI* IV (1956), pp. 59-152; trad.: v. GARCIA GOMEZ en Bibliografía.

YĀQŪT (m. 626/1229), *Mu'ŷam al-buldān*, 5 vols., Beirut, s.a.

- *Mu'ŷam al-udabā' al-musammà bi-iršād al-arīb*, 10 vols., ed. D.S. Margoliouth, El Cairo, 1938.

AL-ŶARSĪFĪ (ss. VII/XIII-VIII/XIV), "Risāla fī l-ḥisba", en Lévi-Provençal (ed.), *Trois traités hispaniques de "ḥisba"*, pp. 117-130.

AL-ŶUWAYNĪ (m. 478/1085), *al-Iršād*, ed. y trad. D. Luciani, París, 1938.

AL-ZURQĀNĪ (m. 1122/1710), *Šarḥ Muwaṭṭa' al-imām Mālik*, 4 vols., El Cairo, 1961-2.

Bibliografía

'ABBĀS, I., "Riḥlat Ibn al-'Arabī ilà l-Mašriq kamā ṣawwarahā *Qānūn al-ta'wīl*", *al-Abḥāth* 21 (1968), pp. 59-91.

- "al-Ŷānib al-siyāsī min riḥlat Ibn al-'Arabī ilà l-Mašriq", *al-Abḥāth* 16 (1963), pp. 217-36.

'ABD AL-KARĪM, G., "Alejandría y al-Silafī, nexo cultural entre Oriente y al-Andalus", *Cuadernos de Historia del Islam* VII (1975-6), pp. 111-51.

'ABD AL-ŶALĪL, M., "Kayfa sā'ada l-fuqahā' al-andalusiyyūn Yūsuf b. Tāšufīn 'alà jal' mulūk al-ṭawā'if", *Actas IV CHT*, pp. 7-24.

ABDESSELAM, A.B., *Dictionnaire arabe-français des termes juridiques et dogmatiques*, Beirut, 1935-7.

AHLWARDT, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vols., Berlín, 1887-1890.

ALARCON, M., "Un caso de limitación del poder real en la España musulmana", *AHDE* 2 (1925), pp. 196-9.

ALARCON, M., Prólogo: v. AL-ṬURṬŪŠĪ, *Sirāŷ al-mulūk*.

AMARI, M., *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3 vols., Firenze, 1854-1868.

ARIE, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)* en *Historia de España* dirigida por M. Tuñón de Lara, t. III, Barcelona, 1982.

ASIN PALACIOS, M., *Abenházam de Córdoba y su Historia Crítica de las ideas religiosas*, 5 vols., Madrid, 1929.

- *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901.

- "Una descripción nueva del Faro de Alejandría", *Al-Andalus* I (1933), pp. 241-92.

- "Un faquīh siciliano, contradictor de Al Gazzālī (Abū 'Abd Allāh de Māzara)", *Centenario della nascita di Michele Amari*, 2 vols., Palermo, 1910, II, 216-244.

- *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.

- "Nuevos datos sobre el Faro de Alejandría", *Al-Andalus* III (1935), pp. 345-89.

'AṬIYYA, 'I.'A.'Ī., *al-Bid'a taḥdīdu-hā wa-mawqif al-Islām min-hā*, El Cairo, 1972.

AYOUB, M., *Redemptive suffering in Islam. A study of the devotional aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*, La Haya/París/New York, 1978.

AZEMMOURI, Th. El, "Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl. Section relative a l'*iḥtisāb*", *Hespéris-Tamuda* XIV (1973), pp. 7-107.

BALAÑA I ABADIA, P., "Reivindicació del passat islámic de Tortosa (713-1148)", *Sharq al-Andalus* 6 (1989), pp. 241-246.

BEKIR, A., *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen-Age*, Túnez, 1962.

BEN CHENEB, M., "Étude sur les personnages mentionnés dans l'idjāza du cheikh 'Abd al-Qādir el-Fāsy", *Actes du XIV Congrés Int. des Orientalistes*, t. IV, París, 1907.

BERQUE, J., *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, París, 1982.

BLACHERE, R., *Le Coran*, 3 vols., París, 1947-1950.

BOSCH VILA, J., *Los almorávides*, 2ª ed. con estudio preliminar de E.Molina, Granada, 1990.

BOUSQUET, G.H., *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, París, 1949.

BROCKELMANN, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Leiden, 1943-9; *Supplementband*, 3 vols., Leiden, 1943-9.

BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, 2 vols., París, 1940-7.

- *Études d'islamologie*, 2 vols., París, 1976.

- "Polémiques médiévales autour du rite de Mālik", *Al-Andalus* XV (1950), pp. 377-435.

BURTON, J., "The 'travel-prayer': *ṣalāt al-safar*", *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, nº 2 (1988), ed. D.E.P. Jackson et altri, Edimburgo, 1990, pp. 57-87.

CABANELAS, D., "Notas para la historia de Algazel en España", *Al-Andalus* XVII (1952), pp. 223-232.

Conc.: *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, ed. A.J.Wensinck et al., 8 vols., Leiden, 1936-1988.

CONRAD, L.I., "Seven and the *tasbīʻ*. On the implications of numerical symbolism for the study of Medieval Islamic history", *JESHO* 31 (1988), pp. 42-73.

CRONE, P., "Did al-Ghazālī write a mirror for princes?", *JSAI* 10 (1987), pp. 167-91.

CHELHOD, J., "Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam", *RHR* 156 (1959), pp. 161-87.

- "A contribution to the problem of pre-eminence of the right based upon Arabic evidence", en *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, ed. R. Needham, Chicago, 1973, pp. 239-62.

- *Le sacrifice chez les Arabes*, París, 1955.

DANDAŠ, 'I. 'A. L., *Dawr al-murābiṭīn fī našr al-Islām fī garb Ifrīqiya 415-530 H/1038-1121 AD ma'a našr wa-taḥqīq rasā'il Abī Bakr b. al-'Arabī*, Beirut, 1408/1988.

DENNY, F.M., "The Adab of Qur'ān recitation: text and context", en A.J. Johns y S.H.M. Jafri (eds.), *International Congress for the study of the Qur'ān*, Series I, Canberra 1982, pp. 143-60.

- "Islamic Ritual: Perspectives and Theories", en R.C. Martin (ed.), *Approaches to Islam*, pp. 63-77.

DOUTTE, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, París, 1984.

DOZY, R., *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845.

- "Extraits du Sirādj al-molouc", *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, 3ª ed., 2 vols., París/Leiden, 1881, II, 234-249.

- *Histoire des musulmans d' Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, ed. corregida E. Lévi-Provençal, 3 vols., Leiden, 1932.

- *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden, 1927.

DUNLOP, D.M., "Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bājjah", *The Islamic Quarterly* II/2 (1955), pp. 100-16.

DURI, A.A., *The Rise of Historical writing among the Arabs*, ed. y trad. L.I. Conrad, Princeton, 1983.

EI[1]: *Encyclopédie de l'Islam*, 4 vols., Leiden, 1913-1934

EI[2]: *Encyclopédie de l'Islam*, 6 vols., Leiden, 1960-..., en curso de publicación.

EPALZA, M. de, "Tortosa, un lloc estratégic a al-Andalus", D(T), 2 Tortosa 1987, pp. 13-15.

FAHD, B.M., "Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (382/956)", *Awrāq* 5-6 (1982-3), pp. 31-41.

FAGNAN, E., *Additions aux dictionnaires arabes*, Argel, 1923.

FATTAL, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958.

FIERRO, Mª I., "Acerca de una obra de materia religiosa en poder de moriscos valencianos", *Al-Qanṭara* V (1984), pp. 463-7.

- "The celebration of 'Āshūrā' in Sunni Islam", *The Arabist*, en curso de publicación.

- "El derecho mālikí en al-Andalus: ss. II/VIII-V/XI", *Al-Qanṭara* XII (1991), pp. 119-132.

- *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987.

- "Obras y transmisiones de *ḥadīṯ* (ss.V/XI-VII/XIII) en la *Takmila* de Ibn al-Abbār", en *Ibn al-Abbar, polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*, Valencia, 1990, pp.205-222.

- "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of ṣūfism in al-Andalus (4th/10th-5th/11th centuries)", *BSOAS* LV (1992), pp. 236-249.

- "La polémique á propos de *raf' al-yadayn fī l-ṣalāt* dans al-Andalus", *SI* LXV (1987), pp. 69-90.

- "El principio mālikí *sadd al-ḏarā'i'* en el *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de al-Ṭurṭūšī", *Al-Qanṭara* II (1981), pp. 69-87.

- "El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī a través de su vida y su obra", *Sharq al-Andalus*, en curso de publicación.

- "Sobre la decoración con mosaicos de las mezquitas omeyas", *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilà*, Granada, 1991, I, 131-144.

- "Una refutación contra Ibn Masarra", *Al-Qanṭara* X (1989), pp. 273-5.

- "Religión", sexta parte de *Los Reinos de Taifas*, tomo VIII de la *Historia de España* fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. Mª Jover Zamora, en curso de publicación.

- reseña de la edición de S. Labib del libro de al-Turkumānī, *Die Welt des Islams* XXX (1990), pp. 247-8.

FIERRO, Mª I. y S. FAGHIA, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus", *Sharq al-Andalus* VII (1990), pp. 99-111.

FIERRO, Mª I. y LUCINI, Mª M., "Biografías de andalusíes en *al-Muqaffà* de al-Maqrīzī (m. 845/1442)", *EOBA.III*, pp. 215-55.

FLUEGEL, G., *Concordantiae Corani arabicae*, Leipzig, 1898.

FORNEAS, J. Mª, "De la transmisión de algunas obras de tendencia ašʿarī en al-Andalus", *Awrāq* I (1978), pp. 4-11.

- "Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī", *Homenaje a D. Cabanelas*, vol. I, 315-44.

GAL: v. BROCKELMANN, C.

GARCIA GOMEZ, E., "Unas *Ordenanzas del zoco* del siglo IX", *Al-Andalus* XXII (1957), pp. 252-316.

GAS: v. SEZGIN, F.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., *Les institutions musulmanes*, París, 1946.

GEERTZ, C., *Islam observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968.

GHRAB, S., "Ḥawla iḥrāq al-murābiṭīn *Iḥyā'* al-Gazālī", *Actas IV CHT*, pp. 133-63.

GILLIOTT, C., reseña de la ed. de Turki de *Ḥawādiṯ*, *SI* LXXIII (1991), pp. 190-2.

GOITEIN, S.D., *A Mediterranean Society*, 5 vols., Berkeley/ Los Angeles/Londres, 1967-1988.

- *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966.

GOLDZIHER, I., *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. franc. F. Arin, París, 1920.

- *Gesammelte Schriften*, 6 vols., Hildesheim, 1967.

- "Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam", *RHR* XVIII (1888), pp. 180-99.

- "Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XIe siècle", introducción a la edición de D. Luciani de *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Argel, 1903.

- *Muslim Studies*, trad. S.M. Stern, 2 vols., Londres, 1967-1971.

- "La notion de la *sakīna* chez les Mohamétans", *GS* III, 296-308.

- "Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans", *REJ* XXVIII (1894), pp. 75-94.

- *The Ẓāhirīs, their doctrine and their history*, trad. W. Behn, Leiden, 1971.

GRAHAM, W.A., "Islam in the mirror of ritual", en R.G. Hovannisian y S. Vryonis Jr. (eds.), *Islam's understanding of itself*, Malibu, 1983.

- *Divine word and prophetic word in early Islam*, La Haya/París, 1977.

- "Qur'ān as Spoken word. An Islamic contribution to the understanding of scripture", en R. C. Martin (ed.), *Approaches to Islam*, pp. 23-40.

GRANJA, F. de la, "Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio).I.: *al-Durr al-munaẓẓam* de al-'Azafī", *Al-Andalus* XXXIV (1969), pp. 1-53; "Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II.: Textos de al-Ṭurṭūšī, el cadí 'Iyāḍ y Wanšarīsī", *Al-Andalus* XXXV (1970), pp. 119-142.

GRUNEBAUM, G.E. von, *Muhammedan Festivals*, New York, 1951.

GS: v. GOLDZIHER, I., *Gesammelte Schriften*.

GURĀB, S.: v. GHRAB, S.

HAARMANN, U., "Islamic duties in history", *The Muslim world* 68 (1978), pp. 1-24.

HERMOSILLA, Mª J., "En torno al cadí 'Iyāḍ. I: Datos biográficos", *MEAH* XXVII-XXVIII (1978-9), pp. 149-64.

HOURANI, G.F., "A revised chronology of Ghazālī's writings", *JAOS* 104 (1984), pp. 289-302.

HUGHES, T.B., *A Dictionary of Islam*, Londres, 1896.

IDRIS, H.R., *La Berbérie Orientale sous les Zīrīdes*, 2 vols., París, 1959.

- "Le crepuscule de l'école mālikite kairouanaise (fin du XIe siècle)", *CT* 16 (1956), 494-507.

- "Deux juristes kairouanais de l'époque zīrīde: Ibn Abī Zayd et al-Qābisī", *AIEO* XII (1954), pp. 121-98.

- "Deux maītres de l'école juridique kairouaniase sous les Zīrīdes (XIe siècle): Abū Bakr b. 'Abd al-Raḥmān et Abū 'Imrān al-Fāsī", *AIEO* XIII (1955), pp. 30-60.

- "L'école mālikite de Mahdia: l'Imām al-Māzarī (m. 536H/1141)", *Études Lévi-Provençal*, I, 153-63.

- "Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifrīqiya", *CT* I (1953), pp. 123-40.

JUYNBOLL, G.H.A., "The Attitude towards Gold and Silver in Early Islam", *Pots and Pans. A colloquium on precious metals and ceramics*, ed. M. Vickers, Oxford Univ. Press, 1986, pp. 107-115.

- "The date of the great *fitna*", *Arabica* XX (1973), pp. 142-59.

- "Muslim's Introduction to his *Ṣaḥīḥ* translated and annotated with an excursus on the chronology of *fitna* and *bid'a*", *JSAI* V (1984), pp. 263-311.

- *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early "ḥadīth"*, Cambridge, 1983.

- "The Qurrā' in early Islamic history", *JESHO* XVI (1983), pp. 113-29.

- "The position of Qur'ān recitation in early Islam", *JSS* 19/2 (1974), pp. 240-251.

- "Some new ideas on the development of *sunna* as a technical term in early Islam", *JSAI* 10 (1987), pp. 97-118.

KAḤḤĀLA, U.R., *Mu'ŷam al-mu'allifin*, 15 vols., Damasco, 1960.

KASSIS, H., "A fifth/eleventh century Maghrebi treatise on the conduct of the ideal ruler", *The Maghreb Review* 17 (1992), pp. 84-94.

KHUSHAIM, A.F., *Zarrūq the Ṣūfi. A Guide in the Way and a Leader to the Truth: a biographical and critical study of a mystic from North Africa*, Tripoli, 1976.

KING, D., "Science in the service of religion: the case of Islam", *Impact of Science on Society* 159, pp. 245-62.

KISTER, M.J., "'A booth like the booth of Moses...': a study of an early *ḥadīth*", *BSOAS* XXV (1962), pp. 150-5.

- "Do not assimilate yourselves...", *JSAI* 12 (1989), pp. 321-71.

- "On 'Concessions' and Conduct. A Study in early *Ḥadīth*", *Papers on Islamic history. Studies on the first century of Islamic society*, Carbondale, 1982, pp. 89-107 y 214-30.

- "'Rajab is the month of God...' A Study in the Persistence of an early Tradition", *Israel Oriental Studies* I (1971), pp. 191-223.

- reseña de la ed. de Talbi del *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de al-Ṭurṭūšī en *JSS* VI (1961), pp. 137-42.

- "'Sha'bān is my month': A Study of an early Tradition", *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalén, 1979, pp. 15-37.

- "'You shall only set out for three mosques'. A Study of an early Tradition", *Le Museón* 82 (1969), pp. 173-196.

LABIB, S., "The problem of the *bida'* in the light of an Arabic manuscript of the 14th century", *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists 1964* , vol. IV (1970), pp. 275-9.

LAGARDERE, V., "Abū Bakr b. al-'Arabī, grand cadi de Séville", *ROMM* 40 (1985), pp. 91-102.

- "La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus", *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 135-228.

- "Al-Ṭurṭūšī, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles", *REI* XLVII (1979), pp. 173-190.

- "L'unificateur du malikisme oriental et occidental á Alexandrie: Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī", *ROMM* 31 (1981), pp. 47-61.

LAMBTON, A.K.S., *State and government in Medieval Islam*, Oxford, 1981.

LANE, E.W., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 2 vols., Londres, 1846.

- *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., Londres, 1863-1893.

LAOUST, H., "La classification des sectes dans le *Farq* d'al-Baghdadi", *REI* XXIX (1961), pp. 19-59.

- "L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides", *Cahiers de Civilisation Médiévale* X (1967), pp. 157-78.

- *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damasco, 1958.

- *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, París, 1965.

LECH, K., *Geschichte des islamischen Kultus. Rechts und ḥadīṯ-kritische Untersuchungen zur Entwicklung der 'Ibādāt. Das ramaḍān Fasten*, Teil 1, Wiesbaden, 1979.

LEV, Y., *State and society in Fatimid Egypt*, Leiden, 1991.

LEVI-PROVENÇAL, E., "Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat 'abbaside", *Arabica* II (1955), pp. 265-80.

LEVI-PROVENÇAL, E. (ed.), *Trois traités hispaniques de "ḥisba"*, El Cairo, 1955.

LEWIS, B., "Some observations on the significance of heresy in the history of Islam", *SI* I (1953), pp. 43-64.

LONGAS, P., *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

MACDONALD, D.B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1965.

- "The life of al-Ghazzālī, with special reference to his religious experiences and opinions", *JAOS* 20 (1899), 71-132.

- *The religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1912.

MAJLŪF, M., *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, El Cairo, 1350/1931.

MAKDISI, G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionniste au XIe siècle*, Damasco, 1963.

- "Muslim institutions of learning in eleventh century Baghdad", *BSOAS* XXIV (1961), pp. 1-56.

MARIN, M., "Law and piety: a Cordovan *fatwā*", *BRISMES Bulletin* 17/2 (1990), pp. 129-36.

MARTIN, R.C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985.

MASSIGNON, L., *La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj*, 4 vols., París, 1975.

MASUD, M.Kh., *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's life and Thought*, Islamabad, 1977.

- "Shehu Usumanu dan Fodio's restatement of the doctrine of Hijrah", *Islamic Studies* XXV (1986), pp. 59-77.

Materiales I y *Materiales II*: v. GRANJA, F. de la.

MS: v. GOLDZIHER, I., *Muslim Studies*.

MURANYI, M., *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*, Wiesbaden, 1984.

MUSALLAM, B., *Sex and society in Islam. Birth control before the nineteenth century*, Cambridge, 1983.

NADER, A., *Le systéme philosophique des Mu'tazila*, Beirut, 1956.

AL-NAŠŠĀR, A.S., "Abū Ḥāmid al-Gazālī wa-mu'āriḍū-hu min ahl al-sunna", *Maŷallat Kulliyyat al-Ādāb* (Bagdad), I (1959), pp. 195-211.

AL-NAŶŶĀR, 'A. M., *al-Mahdī Ibn Tūmart*, Beirut, 1403/1983.

ORMSBY, E.L., *Theodicy in Islamic thought. The dispute over al-Ghazālī's "Best of all possible worlds"*, Princeton, 1984.

PEDERSEN, J., "The criticism of the Islamic preacher", *Die Welt des Islams* NS II (1952), pp. 215-31.

- "The Islamic preacher", *Ignaz Goldziher Memorial Volume* I, Jerusalén, 1948, I, 226-51.

PERES, H., "Bibliographie: La *bid'a* du début de l'Islam à nos jours", *BEA* X (1942), pp. 150-1.

- *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle. Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2ª ed., París, 1953.

PERLMANN, M., "A seventeenth century exhortation concerning al-Aqṣā", *Israel Oriental Studies* III (1973), pp. 261-92.

PONS BOIGUES, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898.

- *Estudios breves*, Tetuán, 1952.

POUZET, L., "Prises de position autour du *samā'* en Orient musulman au VIIe/XIIIe siècle", *SI* LVII (1983), pp. 119-34.

PREMARE, A.L. de, "Un Andalou en Egypte à la fin du XIe siècle: Abū l-Ṣalt de Denia et son Epître égyptienne", *MIDEO* VIII (1964-6), pp. 179-208.

RIBERA, J., *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols., Madrid, 1928.

ROBSON, J., "The transmission of Abū Dāwūd's *Sunan*", *BSOAS* XIV (1952), pp. 579-88.

ROBSON, J. (ed. y trad.), *Tracts on listening to Music, being "Dhamm al-malāhī" by Ibn abī 'l-Dunyā and "Bawāriq al-ilmā'" by Majd al-dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*, Londres, 1938.

ROSENTHAL, F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968.

- *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970.

RUBIN, U., "Morning and evening prayers in early Islam", *JSAI* 10 (1987), pp. 40-64.

SADAN, J., "Meubles et acculturation", *Annales* 25 (1970), pp. 1354-74.

AL-SALĀMĪ, Muḥammad al-Mujtār, "al-Ta'rīf bi-taḥqīq *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* li-Abī Bakr Muḥammad b. al-Walīd al-Ṭurṭūšī", *Maŷallat al-'ilm wa-l-ta'līm* (Túnez) 11 (1977), pp. 9-22.

SALEM, S. A.A.; v. SALIM, 'Abd al-'Azīz.

SALIM, 'Abd al-'Azīz, "D'Alexandrie à Almeria. Une famille alexandrine au Moyen Age: les Banu Khulayf", *ROMM* 46 (1987), pp. 64-70.

SĀLIM, 'Abd al-'Azīz, *Ta'rīj al-Iskandariyya wa-ḥaḍāratu-hā fī l-'aṣr al-islāmī*, Alejandría, 1982.

SANTILLANA, D., *Il "Muhtaṣar" o Sommario del Diritto Malechita di Halīl ibn Isḥāq*, 2 vols., Milán, 1919.

AL-ŠAYYĀL, Ŷamāl al-dīn, *Abū Bakr al-Ṭurṭūšī al-'ālim al-zāhid al-ṯā'ir*, El Cairo: Dār al-kātib al-'arabī, 1968, *Silsilat a'lām al-'arab*, nº 74.

- *A'lām al-Iskandariyya fī l-'aṣr al-islāmī*, El Cairo, 1965.

- "The cultural relations between Alexandria and the Islamic West in al-Andalus and Morocco", *RIEEI* XVI (1971), pp. 61-69.

SEZGIN, F., *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, 9 vols., Leiden, 1967-84.

SHOSHAN, B., "High culture and popular culture in Medieval Islam", *SI* LXXIII (1991), pp. 67-108.

SIVAN, E., "Le caractère sacré de Jerusalem dans l'Islam aux XIIe-XIIIe siècles", *SI* XXVII (1967), pp. 149-82.

- *L'Islam et la Croisade. Ideólogie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, París, 1968.

- "Réfugiés syro-palestiniens au temps des Croisades", *REI* XXV (1967), pp. 135-47.

Sommario: v. SANTILLANA, D.

SVIRI, S., "*Wa-rahbānīyatan ibtada'ū-hā*. An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism", *JSAI* 13 (1990), pp. 195-208.

TALAS, A., *L'enseignement chez les Arabes. La madrasa Nizamiyya et son histoire*, París, 1939.

TALBI, M., "Les *Bida'*", *SI* XII (1960), pp. 43-77.

- "Kairouan et le malikisme espagnol", *Études Lévi-Provençal*, I, 317-37.

- "La *qirā'a bi-l-alḥān*", *Arabica* V (1958), pp. 183-90.

- "Quelques données sur la vie sociale musulmane en Occident musulman d'après un traité de *ḥisba* du XVe siècle", *Arabica* I (1954), pp. 294-306.

ṬĀLIBĪ, 'A., *Ārā' Abī Bakr b. al-'Arabī al-kalāmiyya*, 2 vols., Argel, s.a.

TERES, E., "La epístola sobre el canto con música instrumental, de Ibn Ḥazm de Córdoba", *Al-Andalus* XXXVI (1971), pp. 203-214.

- "Linajes árabes en al-Andalus, según la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm", *Al-Andalus* XXII (1957), pp. 55-111 y 337-76.

TURK, A., *El reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Madrid, 1978.

TURKI, A.M., *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme ẓāhirite et la finalité mālikite*, Argel, 1976.

- *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques*, París, 1982.

TYAN, E., *Institutions du droit public musulman*, vol. I (*Le califat*), París, 1954; vol. II (*Sultanat et califat*), París, 1956.

URVOY, D., *Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle. Étude sociologique*, Ginebra, 1978.

- "La vie intellettuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes", *Al-Andalus* XXXVII (1972), pp. 87-132.

VAJDA, G., "L'aventure tragique d'un cadi maghrébin en Egypte fāṭimide", *Arabica* XV (1968), pp. 1-5.

- "Juifs et musulmans selon le *ḥadīth*", *JA* 229 (1937), pp. 57-127.

- "La Mašyaḫa d'Ibn al-Ḫaṭṭāb al-Rāzī. Contribution à l'histoire du Sunnisme en Égypte fatimide", *BEO* XXIII (1970), pp. 21-99; también en *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XIIIe siècles)*, Londres, 1983.

VERNET, J., "Ambiente cultural de la Tortosa del siglo XII", *Tamuda* IV (1957), pp. 330-9

VERNET, J. (trad.), *Corán*, Barcelona, 1973.

VIGUERA, Mª J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1988.

- "Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tašufīn", *Al-Andalus* XLII (1977), pp. 341-374.

- "La censura de costumbres en el *Tanbīh al-ḥukkām* de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)", *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)*, Madrid, 1985, pp. 591-611.

- "El mundo islámico", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. I, Madrid, 1990, pp.325-369.

VIZCAINO, J.M., "Andalusíes en *Mīzān* y *Mu'īn* de al-Ḏahabī, y *Lisān al-mīzān* de Ibn Ḥaŷar", *EOBA.IV*, pp. 71-94.

WAARDENBURG, J., "Official and popular religion as a problem in Islamic studies", en Vrijhof, P.J. y Waardenburg, J. (eds.), *Official and Popular Religion. Analysis of a theme for religious studies*, La Haya/París/New York, 1977, pp. 340-86.

WATT, W.M., *The formative period of Islamic thought*, Edimburgo, 1973.

- *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, 1962.

WENSINCK, A.J., "Arabic New Year and the Feast of Tabernacles", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam* XXV (1925), pp. 1-41.

- *The Muslim creed. Its genesis and historical development*, Cambridge, 1932.

WESTERMARCK, E., *Pagan survivals in Mohammedan civilisation*, Londres, 1933.

WUESTENFELD, F., *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 4 vols. en 2, Hildesheim/New York, 1981.

AL-ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, 10 vols., El Cairo, 1373-8/1954-9.